Donatella Pagliacci

Sapienza e amore in Étienne Gilson

A mia cugina Clelia

Filosofare consiste, per ogni uomo che ci prova, nel ripercorrere modestamente i passi dei filosofi che lo hanno preceduto, o piuttosto nel riscoprire lui stesso la via che essi hanno già percorso, rifacendo così per suo conto lo sforzo di apprendere la stessa verità (É. GILSON, *Costanti filosofiche dell'essere*).

Indice

Abbreviazioni delle opere di Étienne Gilson

LD = *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alcan, Paris 1913.

LT = *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (1919), J. Vrin, Paris 1965.

FM = *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (1922), La Nuova Italia, Firenze 1997.

FB = *La filosofia di san Bonaventura* (1924-1978), trad. di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1995.

TA = *Tommaso contro Agostino* (1926), trad. di C. Casalini, Medusa, Milano 2010.

HR = *Humanisme et Renaissance* (1930), J. Vrin, Paris 1986.

IA = *Introduzione allo studio di Sant'Agostino* (1929), trad. di V. Ventisette, Marietti, Genova 1983.

SF = *Lo spirito della filosofia medievale* (1931), trad. di P. Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1969.

TB = *La teologia mistica di san Bernardo* (1934), trad. di S. Mascheroni, Jaca Book, Milano 1987.

RF = *Il realismo metodo della filosofia* (1935), trad. di A. Livi, Leonardo da Vinci, Roma 2008.

HA = *Heloïse et Abélard* (1938), J. Vrin, Paris 1984.

DF = *Dio e la filosofia* (1941), trad. di M. Levi, Editrice Massimo, Milano 1990.

FI = *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin* (1947), Ad Solem, Genève 1999.

EE = *L'essere e l'essenza* (1948), trad. di L. Frattini e M. Roncoroni, Editrice Massimo, Milano 1988.

CD = *La città di Dio e i suoi problemi* (1952), trad. di L. Derla, Vita e Pensiero, Milano 1959.

DS = *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali* (1952), trad. di D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2007.

IF = *Introduzione alla filosofia cristiana* (1960), trad. di G. Galeazzi, Editrice Massimo, Milano 1982.

EF = *Elementi di filosofia cristiana* (1960), trad. di G. Caletti, Morcelliana Brescia 1964.

FT = *Il filosofo e la teologia* (1960), trad. di P. E. Gennarini, Morcelliana, Brescia 1966.

IB = *Introduction aux arts du beau*, J. Vrin, Paris 1963.

PO = *Problemi d'oggi. Il tomismo e la situazione attuale. Il caso Teilhard de Chardin. Il dialogo difficile* (1965), trad. di. Di M. Rettori e A. Rosso Cattabiani, Borla Editore, Torino 1967.

ES = *Études sul le rôle de la pensée médiévale dans la foration du système cartésien*, Vrin, Paris 1967.

BF = *Biofilosofia da Aristotele a Darwin e ritorno. Saggio su alcune costanti della biofilosofia* (1971), trad. di S. Corradini, Marietti, Genova-Milano 2003.

DA = *Dante e la filosofia* (1972), trad. di S. Cristaldi, Jaca Book, Milano 1987.

DB = *Dante e Beatrice. Saggi danteschi* (1974), trad. di A.M. Brogi e B. Garavelli, Medusa, Milano 2004.

CE = *Costanti filosofiche dell'essere* (1978), trad. di R. Diodato, Editrice Massimo, Milano 1993.

AD = *L'ateismo difficile* (1979), trad. di A. Contessi, Vita e Pensiero, Milano 1983.

LL = *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac* (1986), trad. di A. Rizzi, Marietti, Genova 1990.

LA = *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, a cura di M. Borghesi, Cantagalli, Siena 2008.

Introduzione

Alain De Libera è convinto che «la storia del medievismo francese contemporaneo è dominato dal lavoro di Étienne Gilson»[1]. Gilson è certamente lo storico della filosofia che ha lasciato l'eredità più ampia e preziosa sugli autori della filosofia medievale, ma ha anche suscitato un buon numero di questioni sulle quali ancora oggi la storiografia filosofica non ha espresso un giudizio unanime.

Ripercorrendo i suoi scritti, accanto agli interessi metafisici e gnoseologici[2], si scopre un apprezzamento sempre più insistente per il rapporto tra sapienza e amore. Questo tema accompagna l'esperienza personale e speculativa del filosofo francese, ed è anche l'oggetto di un saggio *Wisdom and love in Thomas Aquinas* del 1951, che presentiamo per la prima volta in traduzione italiana nell'Appendice al nostro testo.

Oltre a riconoscere la naturale disposizione dell'uomo alla conoscenza, Gilson individua nell'amore la motivazione profonda e intima che alimenta il desiderio di sapere. Anche grazie al continuo confronto con i testi della tradizione medievale, Gilson elabora un'antropologia essenzialmente unitaria in cui l'uomo è colui che conosce perché ama e ama quel che conosce. Amore e conoscenza divengono due momenti imprescindibili del processo di elevazione verso la sapienza, che sulla scia di Tommaso, Gilson ritiene perfettamente realizzabile solo in un orizzonte ultimo e sovratemporale.

Attraverso la rilettura del plesso di sapienza e amore viene anche ribadita l'originalità della riflessione teoretica di Tommaso rispetto alla tradizione aristotelica, e posto un freno, almeno teorico, contro le derive del materialismo contemporaneo.

---

[1] A. DE LIBERA, *Les études de philosophie médiévale en France d'Étienne Gilson à nos jours*, in R. IMBACH-A. MAIERÙ (ed.), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento: Contributo a un bilancio storiografico.* Atti del Convegno Internazionale, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, p. 22.

[2] Come è stato osservato, «due sono i problemi principali su cui verte la filosofia di Gilson: quello gnoseologico, impostogli dalla necessità di fare i conti col pensiero moderno, e quello metafisico, suggeritogli dall'interesse per il pensiero medioevale» (E. BERTI, *Gilson: itinerario di un filosofo cristiano*, in "Studium", 3 (1979), p. 308.

Ne scaturisce un quadro ampio di riferimenti che proviamo ad articolare in tre sezioni, che seguono un andamento tematico. Nella prima si è cercato di focalizzare la correlazione tra amore della ricerca filosofica e aspirazione alla sapienza, ricostruendo gli anni della formazione di Gilson. Qui assume un valore centrale la nozione di sapienza, in nome della quale si cerca di smascherare gli errori dei filosofi moderni e contemporanei. Sotto questo profilo, determinante risulta il confronto con le definizioni di filosofia cristiana e di realismo, grazie alle quali Gilson guadagna un posto di primo piano nel dibattito filosofico contemporaneo. Nella seconda sezione il rapporto tra amore e sapienza è riconsiderato come oggetto di ricerca della filosofia medievale; la terza, infine, è dedicata all'esplorazione del nesso tra amore e sapienza nell'opera filosofica di Tommaso d'Aquino e funge anche da breve introduzione al testo tradotto in Appendice.

Già all'epoca dei suoi studi alla Sorbona, Gilson si sente in dovere di lavorare per fare chiarezza circa il rispettivo ruolo della filosofia e della teologia in un'epoca segnata da una crisi profonda, sociale non meno che culturale. L'amore per la verità lo porta ad assumersi un compito impegnativo attraverso il quale, per interpretare le contraddizioni del *secolo breve*, interroga gli autori di un'epoca lontana, è infatti solo nel Medioevo che trova le risposte più soddisfacenti.

È proprio in Tommaso d'Aquino che vede compiersi il progetto della vera sapienza. Gilson è persuaso che la lezione tomista, nella quale confluiscono la ricchezza filosofica antica e quella medievale, dovrebbe orientare ogni maestro di filosofia, non solo per il ruolo strategico della conoscenza intellettuale, ma soprattutto perché Tommaso accentua l'irrinunciabile ruolo svolto dall'amore nel sostenere e incoraggiare la ricerca della verità. Con Tommaso, Gilson scopre che l'intelletto per agire efficacemente non può fare a meno del sostegno della volontà e dell'amore. Il fulcro di questa convinzione riposa nell'ammissione tommasiana, puntualmente ribadita da Gilson, che la volontà da sola non conosce e l'intelletto da solo non desidera. In tal modo, la circolarità virtuosa tra conoscenza e amore diventa l'asse portante e il criterio ermeneutico che sorregge l'impianto speculativo del filosofo francese.

Attraversando l'opera dell'Aquinate, Gilson si convince che amore e conoscenza siano due elementi inseparabili per accedere alla sapien-

za, perché il primo riesce a sporgersi là dove l'altra non potrebbe fare altro che arrestarsi. L'amore oltrepassa i limiti della conoscenza e la proietta verso un orizzonte infinito che le rimarrebbe altrimenti precluso. Del resto, il desiderio si dispiega pienamente solo quando si rivolge ad un oggetto infinito, ed è da questo sbilanciamento verticale che si alimenta il processo di conoscenza. Senza questa fondamentale apertura, resa possibile grazie all'amare, il conoscere non sarebbe nemmeno in grado di penetrare il nucleo dell'intera realtà. Questa tensione del desiderio alimenta e vivifica tanto la ricerca intellettuale quanto la vita morale, perché spinge l'uomo a non accontentarsi delle motivazioni occasionali, ma ad interrogarsi in maniera radicale circa il termine ultimo di ogni sua azione e cognizione.

L'incontro di Gilson con Tommaso, quasi fortuito, risale agli anni giovanili della sua tesi su Cartesio, dalla quale trasse certamente molti insegnamenti, il più importante dei quali concerne l'autentica declinazione della sapienza. Quell'incontro diviene dunque la chiave di volta di tutto il lavoro speculativo di Gilson. Nei modi in cui egli lo descrive sembra risuonare quello che Ricoeur definisce il piccolo miracolo della memoria: «In un istante riconosciamo la cosa, l'evento, la persona e gridiamo: "È lei! È lui"»[3]. Gilson sente, infatti, di avere nei riguardi di Tommaso «una certa affinità elettiva»[4], qualcosa di intimo e profondo che gli fa assumere la sua filosofia quasi come uno stile di vita. A partire da quell'iniziale riconoscimento, Tommaso diviene molto più di un autore tra i tanti di cui approfondire ed esporre il pensiero.

Essere tomista significa anzitutto studiare la personalità e l'opera di Tommaso, ma anche sentirsi intimamente chiamati a trasmettere ad altri il ricco patrimonio di sapere vissuto e scoperto. Scelta con la quale il filosofo francese si rende conto di essere andato incontro a non pochi inconvenienti, come dichiara quando parla di due effetti: il primo legato all'accoglienza non proprio calorosa da parte degli altri tomisti[5]; il secondo legato all'ambiente accademico dell'epoca, dominato

---

[3] P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio* (2000), trad. di D. Iannotta, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 712.

[4] «Il primo è che a partire da quel momento sarà trattato dai "tomisti" secondo i loro costumi, che non sono sempre dolci (…); per i filosofi d'obbedienza razionalista, per i "veri filosofi", egli avrà cessato di esistere» (É. GILSON, FT, p. 203).

[5] Sui rapporti tra Gilson e i tomisti dell'epoca si veda anche E. BERTI, *op. cit.*, p. 304.

da una corrente di filosofi razionalisti, poco inclini ad accogliere un censore della modernità[6].

Si profilano in tal modo due compiti imprescindibili: uno studio attento del pensiero di Tommaso che, contro le avversità dei suoi detrattori[7] e le false interpretazioni degli stessi cattolici[8], deve essere ricondotto al suo senso originario, e un confronto a tutto campo con la filosofia occidentale, riletta sempre attraverso la lente, talvolta anche deformante, del Dottore Angelico. Quest'ultimo compito, che viene svolto attraverso un paziente lavoro di documentazione della scolastica medioevale nelle sue diverse e variegate sfumature, è condizionato dall'angolo visuale prescelto; infatti, nel leggere il pensiero e l'opera di ciascun autore, Gilson sembra interessato non tanto ad evidenziarne

[6] Ivi, p. 204.

[7] Non bisogna dimenticare, infatti, come è stato osservato, che «quando Tommaso appare sulla scena parigina, negli anni 50, l'agostinismo trionfa dalle cattedre francescane, grazie alla dottrina dell'illuminazione e al suo vibrato mistico, ma ha perso la sua spinta propulsiva unitamente alla sua forma pura. Sono gli anni, infatti, della penetrazione nell'università dei testi aristotelici commentati dai grandi arabi (Al Farabi, Avicenna e Averroè in particolare) e tradotti in Spagna assieme alle opere di Avicebron (ebreo, ma scambiato per un arabo cristianizzato anche da Tommaso) e Mosè Maimonide, che rapidamente si diffondono in tutta Europa. Quasi tutti gli accademici accolgono questo *corpus* come una boccata d'ossigeno, e, nonostante le iniziali opposizioni del Concilio provinciale di Parigi, trovano nella metafisica aristotelica un nuovo insperato gergo con cui riproporre il tradizionale illuminazionismo agostiniano. Così facendo, però davanti agli occhi di Tommaso spunterà una schiera di centauri teorici, tanto inconsistenti alla prova della coerenza logica, quanto incapaci di conservare la grandezza religiosa originaria di Agostino, nei confronti della quale l'Aquinate non nasconderà mai il rispetto e l'ammirazione» (C. CASALINI, *Divano orientale*, É. GILSON, TA, p. 6).

[8] «Chi si sforza di risalire alle vere fonti dell'autentico pensiero di Tommaso – impresa lunga, difficile e rischiosa – finisce per ritrovarsi in compagnia di una minoranza all'interno di una minoranza. Se almeno questi pochi altri lo sostenessero, l'appoggiassero, l'incoraggiassero! Sarebbe il minimo che si potrebbe fare! (…) Eppure, io credo di non sbagliarmi quando penso che si vada preparando una specie di offensiva antitomista proprio in quegli ambienti in cui nessuno poteva aspettarselo» (É. GILSON, PO, P. 22). Va detto che intorno agli '30-'40 Gilson «presentò il tomismo in un confronto stimolante e critico con diversi neoscolastici che ne tentavano un aggiornamento sulla base di postulati ricavati dalla «filosofia moderna». Secondo costoro (Noël, Card. Mercier, Roland-Gosselin, Maréchal ecc.), il tomismo, per essere all'altezza dei tempi, per essere meno ingenuo e semplicista , doveva venir «rigorizzato» tramite un ripensamento alla luce del «metodo idealista» cartesiano e, in particolare, alla luce della filosofia critica di Kant». Per contro Gilson «sostenne che il tomismo non doveva essere «aggiornato» nella sua essenza e che poteva essere irrobustito con l'ausilio d'un metodo che contraddiceva intrinsecamente al metodo realista che gli era proprio: il metodo della filosofia tomista non poteva conciliarsi con un «metodo idealista» perché questo realizzava un filosofare essenzialmente antitetico» (M. TOSO, *Fede, ragione e civiltà. Saggio sul pensiero di Étienne Gilson*, Las, Roma 1986, p. 13).

i tratti di originalità, quanto piuttosto a valutarne l'effettiva concordanza o discordanza con le tesi di Tommaso.

Tommaso appare a Gilson come l'«apostolo eccelso della verità»[9], egli possiede la sapienza che manca alla saggezza greca; è modello da seguire per almeno due ragioni essenziali: la radicalità e la totalità. La radicalità è legata alla vocazione di Tommaso, maestro della verità, che «ha consacrato l'intera vita all'esercizio dell'insegnamento. *Contemplata aliis tradere*: una contemplazione della verità attraverso il pensiero, che si espande fuori di sé e si comunica mediante l'amore, questa è la vita del Dottore, l'imitazione umana meno infedele, quantunque ancora deficitaria, della vita stessa di Dio»[10]; la totalità è connessa alla pienezza di un sistema di pensiero in cui l'impianto metafisico è pienamente compenetrato dalla domanda esistenziale di salvezza, il che significa che nella sua filosofia, il conoscere è pienamente raggiunto solo mediante l'amore e la speranza nella beatitudine eterna.

Tommaso è per Gilson, al contempo, filosofo e teologo; come filosofo sa riconoscere tutta la verità e i limiti delle dottrine filosofiche, come teologo sa guardare e gustare la filosofia in vista della salvezza:

> Ciò che il teologo considera nell'opera dei filosofi è veramente filosofico nella sua essenza e nella sua natura; ciò che il teologo vede in Platone e Aristotele è veramente filosofia, ma la sua considerazione di ciò è sempre quella di un teologo. La dottrina sacra considera la filosofia come la si può vedere, in una luce superiore, quale possibile ausilio nella grande opera della salvezza dell'uomo[11].

Di Tommaso, Gilson apprezza soprattutto l'impianto metafisico, l'ordine impresso al sistema del sapere e il metodo. I tratti della metafisica tommasiana possono essere riassunti in due proposizioni essen-

[9] M. TOSO, *op. cit.*, p. 25.
[10] É. GILSON, LT, p. 12.
[11] É. GILSON, EF, p. 42. A pochi anni di distanza ribadisce: «Tutta la sua attività di filosofo si spiega solo come corollario e sussidio alla sua opera di teologo. perciò, se mi si domandasse che cos'è il tomismo, risponderei: è una teologia, perché tutta l'opera del suo fondatore è stata teologica o volta a fini teologici. E se mi si domandasse come faccio a sostenerlo, risponderei: l'ha detto lo stesso san Tommaso (…). Non credo di esagerare definendo teologo un uomo che per tutta la vita ha voluto che ogni singola sua parola, ogni suo pensiero avessero per oggetto Dio. Ma che cos'era per Tommaso la teologia? Una scienza religiosa fondata soprattutto sulla parola di Dio» (É. GILSON, PO, p. 37).

ziali: nella prima dichiara che «principio primo del tomismo è la nozione di essere intesa nel senso prettamente tomista di ciò "che possiede l'atto di esistere"»[12]; la seconda completa la prima:

> Il principio primo, che in filosofia è chiamato *essere,* in teologia si chiama Dio. Concepire Dio come atto puro e primo di essere, causa e fine di tutti gli altri esseri, significa dar vita a una teologia capace di riconoscere quanto c'è di vero in tutte le altre teologie, così come la metafisica dell'*esse* va debitrice per molti lati alle altre filosofie[13].

In sostanza per Gilson, Tommaso è approdato a quel termine ultimo del conoscere, oltre il quale gli sembra impossibile andare, in cui il piano intellettuale è l'evidenza prima di ciò che è primo nell'ordine della realtà.

Si tratta di una felice sintesi tra pensiero greco e Rivelazione, che gli consente di mantenere lo spessore speculativo del primo senza rinunciare al perfetto dispiegamento della seconda; da qui, Gilson indica anche le ragioni che Tommaso vede come essenziali per definire la "dottrina sacra" come la più elevata di tutte le altre scienze:

> Considerata come disciplina speculativa, la dottrina sacra sorpassa tutte le altre per la sua maggiore certezza e la maggiore dignità del suo oggetto: per la sua maggiore certezza, in quanto le altre scienze derivano la loro certezza dal lume naturale della ragione umana, che è passibile d'errore, mentre la dottrina sacra deriva la sua certezza dalla luce della scienza divina, che non può errare; per la dignità del suo oggetto, poiché le altre scienze trattano solo di oggetti che non superano le possibilità della ragione, mentre essa tratta principalmente di quegli oggetti che superano la ragione[14].

Ma Tommaso avrebbe anche portato a compimento un'altra prospettiva, quella agostiniana. Gilson è portato a pensare, almeno inizialmente, che Tommaso abbia completato quello che Agostino non è riuscito a realizzare. Interpretando Agostino in chiave prevalentemente neoplatonica, Gilson ritiene che il vescovo d'Ippona

---

[12] É. GILSON, PO, p. 43.
[13] Ivi, p. 44.
[14] É. GILSON, EC, pp. 44-45.

> non possedette mai la filosofia adatta alla sua teologia. Il Dio di Agostino è il vero Dio cristiano, Atto puro di esistenza, la cui migliore definizione è: Egli è. Ma quando Agostino comincia a descrivere l'esistenza in termini filosofici, immediatamente ricade nell'identificazione tipicamente greca dell'essere con la nozione di immaterialità, intelligibilità, immutabilità e unità[15].

È però anche vero, come sottolineano alcuni interpreti[16], che man mano che ne approfondisce il pensiero, Gilson scopre sempre maggiori consonanze di Tommaso con Agostino e questo lo porta anche a rivedere il giudizio espresso dall'Aquinate sul santo d'Ippona.

Se, per un verso, attraverso il dibattito con Gardeil[17], Gilson riconosce il valore della nozione agostiniana di creazione, per l'altro ritiene che in definitiva Agostino «non giunse mai a una piena nozione esistenziale dell'essere»[18].

---

[15] É. GILSON, DF, p. 66.

[16] Il dialogo tra Gilson e Del Noce ci rivela, infatti, alcuni aspetti interessanti circa il ruolo del filosofo francese nel contesto della filosofia del '900. Del Noce esprime su Gilson un giudizio complessivamente positivo, anche se differenziato a seconda dell'analisi sulle sue tesi su Cartesio o della presa di posizione del filosofo francese nel 'caso' Theilard de Chardin. Ora, tale giudizio positivo, che accogliamo e sul quale riteniamo di poter concordare pienamente, riposa sul gilsoniano "tomismo esistenziale", che può essere pienamente compreso soprattutto se posto a confronto con certi sviluppi della filosofia francese a lui contemporanea. Del Noce definisce quello di Gilson come una sorta di "tomismo agostiniano", reso possibile dal singolare incontro di Pascal attraverso la rilettura di Tommaso. In particolare ci interessa il giudizio formulato alla fine del suo saggio su *Gilson e Chestov*, nel quale ritiene che, pur non essendovi tracce documentate dell'influenza dell'esistenzialismo religioso in Gilson, «ci accorgiamo che è proprio nella sua linea che l'esistenzialismo religioso può essere continuato. L'esistenzialismo religioso e il tomismo insieme. Forse l'incontro tra il tomismo e il pensiero moderno non si è mai attuato così profondamente come nel suo pensiero, né può progredire che nella sua linea. Ma ciò è avvenuto – e a questo apparente paradosso si deve dare tutta la sua forza – non già in ragione di una *modernizzazione* del tomismo, ma di una scoperta del suo senso originario» A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, in AA. VV., *Esistenza, mito, ermeneutica*, in "Archivio di Filosofia", Cedam, Padova 1980, p. 326. Oltre la raccolta di lettere in É. GILSON, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, a cura di M. Borghesi, Cantagalli, Siena 2008. A. Del Noce dedica anche un saggio al recupero del tomismo Gilson: *La riscoperta del tomismo in Étienne Gilson e il suo significato presente*, in AA. VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1973, pp. 454-474. Per un confronto tra Gilson e Del Noce si veda anche M. BORGHESI, *Un confronto tra Augusto del Noce e Étienne Gilson sulla filosofia politica dell'Alighieri*, in F. MERCADANTE - V. LATTANZI (ed.), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica,* 2 voll., Edizioni Spes-Fondazione Del Noce, Roma 2000, pp. 405-413.

[17] A. GARDEIL, *La structure mystique de l'âme*, Gabalda, Paris 1929.

[18] É. GILSON, DF, p. 66.

Quando però, a circa venti anni dal testo precedente, Gilson rilegge l'interpretazione tommasiana su Agostino, mette in luce una maggiore continuità tra i due, che gli è indispensabile anche per confermare la sua visione antropologica. Infatti, nell'esplicitare il modo in cui Tommaso integra nella propria teologia i contributi delle altre concezioni teologiche, Gilson dichiara espressamente che il pensiero di Agostino è passato per intero nella *Summa theologica*, il che fa pensare alla presenza non solo della teologia, ma anche della filosofia:

> Quando non pensa di poterne accettare la formulazione nei termini di Agostino, san Tommaso si preoccupa di dimostrare come si possa dire la stessa cosa, la stessa verità, con altri termini (…). San Tommaso pensa che l'uomo conosca la verità, anche quelle eterne, con il lume del proprio intelletto agente; ma quando gli si obietta che sant'Agostino reclama un intervento della luce divina, san Tommaso risponde che non fa gran che differenza dire che conosciamo la verità nella luce divina o in quella del nostro intelletto, perché l'intelletto è l'impronta lasciata da Dio nella sua creatura: in definitiva è sempre attraverso la luce di Dio che l'uomo conosce la verità. Ponendo così il problema su un piano teologico, la differenza di impostazione filosofica in sant'Agostino e in san Tommaso appare molto meno drastica[19].

Si direbbe, in definitiva, che Tommaso non sia il solo filosofo-teologo capace di elevare il sapere umano oltre i propri limiti; tuttavia, è senz'altro il solo che non arrestandosi all'ontologia essenziale di Aristotele, e anche grazie all'*auctoritas* delle Scritture, ha declinato la questione dell'essere in senso fondamentalmente esistenziale[20], giungendo così a quel «vertice della ricerca metafisica e che sotto questo profilo è molto più avanzato dello stesso esistenzialismo che oggi passa per l'espressione filosofica d'avanguardia»[21].

A partire da questi riconoscimenti, il plesso sapienza e amore diventa il cuore della riflessione storico-filosofica di Gilson, ponendolo

---

[19] É. GILSON, PO, pp. 40-41. Per Gilson, come viene osservato, «l'unità sostanziale dell'uomo è assicurata dall'unità dell'atto esistenziale (*actus essendi*) che è garantito nel composto umano dall'anima» (M. TOSO, *op. cit.*, p. 69).

[20] «Per Gilson san Tommaso nell'analisi dell'*ens* giunge al livello *esistenziale* o, meglio dell'attualità dell'essere, perché supera la spinta della ragione che tende a disertare il piano dell'esistere per soffermarsi di più su quello, che le è più connaturale, dell'essere come essenza-concetto» (M. TOSO, *op. cit.*, p. 90).

[21] É. GILSON, PO, p. 47.

anche al centro dello studio condotto sui pensatori dell'epoca medioevale.

Nel ripercorrere la vicenda umana e speculativa di Agostino, Gilson mette in primo piano il ruolo svolto dalla fede per elevare il pensiero oltre i limiti imposti dalla fragilità umana. In Agostino, Gilson coglie un altro punto di riferimento per scoprire il ruolo essenziale dell'amore nell'aspirazione alla sapienza. Il radicamento antropologico dell'amore, conquista della visione cristiana dell'uomo, è anche al centro della riflessione di Bernardo che invita a prendere in seria considerazione l'egoismo umano e a ristabilire il giusto equilibrio tra tensione del desiderio e conoscenza.

L'amore può assumere una varietà di sfumature diverse che Gilson non manca di registrare, come nel caso dell'amore passionale tra Abelardo ed Eloisa o di quello cortese celebrato da Dante Alighieri, in cui l'amore è essenzialmente legato alla morte e alla ricerca della beatitudine. Il nesso tra amore e sapienza si articola ulteriormente anche grazie allo studio su Bonaventura, in cui carità e desiderio impellente della sapienza definiscono i contorni di una speculazione in cammino verso la verità e la pace.

Il pensiero di Gilson, confrontandosi con diversi paradigmi speculativi, si arricchisce continuamente e presenta, come avremo modo di verificare nel corso della nostra esposizione, una molteplicità di sfumature, che per essere adeguatamente apprezzate, devono venir rilette, come suggerisce lo stesso Alain De Libera[22], alla luce della sua epoca, contrassegnata, come noto, da contrasti ideologici e da spinte anticristiane, tali da indurre un intellettuale a tutto campo come Gilson ad assumere in più di un'occasione una posizione decisamente critica nei confronti del pensiero occidentale.

Proprio valorizzando il nesso tra sapienza e amore, Gilson ha pienamente colto le capacità affettive, razionali e relazionali dell'essere umano e, in tal modo, è anche riuscito a mantenere aperto lo sguardo sul mistero insondabile dell'uomo e sul suo rapporto con la trascendenza.

[22] A. DE LIBERA, *op. cit.*, pp. 25 ss. Su questo punto converge anche la recente analisi di G. ALLINEY, *Étienne Gilson e la storia della metafisica*, in R. MANCINI - M. MIGLIORI (edd.), *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 407 ss.

Capitolo I
Amore per la ricerca

Poiché tutti i filosofi amano la sapienza,
essi tengono necessariamente per concesso che non ve n'è che una.
Anche se ve ne fosse un numero maggiore, deriverebbero tutte da un'unica,
poiché ogni molteplicità presuppone l'unità della quale partecipa[1]

1. Il nucleo della ricerca filosofica

Étienne Gilson appartiene a quella schiera di filosofi in cui la passione per la ricerca filosofica riesce a combinarsi, senza correre il rischio di essere mortificata, con le esigenze della verità rivelata, se è vero quello che ricorda di lui anche Henri de Lubac: «La sua ricerca del vero non si allontanava dai solchi che lui stesso si era tracciato, ma il suo cuore restava magnificamente grande e generoso»[2].

Il padre Piot, maestro e guida spirituale del giovane Étienne, lo descrive come «un uomo di carattere in un'epoca in cui ce ne sono pochi»[3], a rimarcare il temperamento forte di un intellettuale instancabile e critico, come conferma anche questa lettera scritta a Del Noce nel maggio del 1968, in cui Gilson dichiara:

> Essendo la maggior parte della Gerarchia *contro* le idee che noi difendiamo, non v'è alcuna ragione perché i nostri libri si vendano.
> D'altronde, per quello che mi riguarda, io ho finito. Non mi sento tenuto a battermi per una Chiesa che non mi vuole come soldato. Mi ritirerò nell'asilo della storia delle idee e della filosofia pura[4].

L'amarezza di una simile conclusione non compromette il destino di un uomo che ha impegnato tutta una vita per cercare di conciliare le

[1] É. GILSON, CD, p. 165.
[2] É. GILSON, LL, p. 9.
[3] L. K. SHOOK, *Étienne Gilson* (1984), trad. di M. S. Rossi, *Étienne Gilson*, Jaca Book, Milano 1991, p. 34.
[4] É. GILSON, LA, p. 97.

istanze dell'educazione cristiana con quelle dell'educazione umanista[5].

Per rintracciare nella ricerca filosofica di Gilson la genesi dell'amore per la sapienza, da cui scaturisce anche il riconoscimento della sapienza interna all'amore, ci confrontiamo anzitutto con quella che può, in un certo senso, essere definita come una sorta di autobiografia intellettuale, *Le philosophe et la théologie*. In questo senso si vogliono mettere a tema soprattutto tre elementi: gli esordi, lo stile e i luoghi in cui sorge la passione per la ricerca filosofica; i maestri vicini e lontani, con particolare riferimento al caso Bergson; l'impegno per definire il senso della filosofia cristiana.

Lo stile prescelto dal filosofo per ripercorrere il proprio itinerario speculativo è quello del dialogo interiore, dal sapore tutto agostiniano, senza rinunciare a confrontarsi con le difficoltà di un'epoca caratterizzata da una crescente indifferenza alla religione, confermando, tuttavia, la propria adesione ai valori e al credo cristiano, insieme alla volontà di vivere pienamente la propria vocazione filosofica:

> Così, molto prima di intraprendere lo studio della filosofia propriamente detta, il cristiano si impregna di nozioni metafisiche definite (…). Questo appello alla filosofia per facilitare all'intelligenza l'accettazione delle verità religiose, è la teologia scolastica stessa[6].

Il modello educativo cristiano, accanto ai principi dottrinali, offre un primo assaggio di metafisica, per cui, anche grazie allo studio della filosofia, si tende a forgiare un temperamento già marcatamente orientato alla verità.

Gli anni trascorsi al Seminario Minore *Notre-Dame-des-Champs* lasciano un segno indelebile e decisivo, perché concorrono a fare chiarezza circa la sua vocazione, orientandolo allo studio delle Lettere e alla futura attività di docente. Il passaggio al liceo "Enrico IV" non rappresenta un vero e proprio salto: in seminario e alla scuola pubblica

---

[5] «L'effetto di una educazione cristiana sullo spirito di un giovane è tanto più profondo quanto più strettamente si associa all'educazione umanista che ha dominato per tanto tempo le scuole francesi» (É. GILSON, FT, p. 17).

[6] Ivi, p. 18.

gli insegnanti «dicevano all'incirca le stesse cose»[7]. Un'insoddisfazione strisciante verso ogni forma di idealismo lo spinge a cercare sempre e comunque l'essenza delle cosa, rendendolo vittima «di quella incurabile malattia metafisica che è il "cosismo"»[8]; accanto a ciò, cresce la passione per la filosofia di Pascal e la convinzione che la filosofia sarebbe stata la vera vocazione della vita.

Queste motivazioni profonde lo portano a «ricercare la filosofia dei miei sogni alla facoltà di lettere dell'Università di Parigi, unico luogo in cui avevo probabilità di trovarla»[9]. Fin dal periodo di soggiorno alla Sorbona, il giovane Étienne è seriamente persuaso della necessità di dover accedere con ogni mezzo alla verità. L'amore per la ricerca e per il lavoro ben fatto diventano le costanti di un impegno e di una produzione scientifica che, negli anni trascorsi sotto la guida di Lévy-Bruhl, Henri Bergson ed Émile Durkheim, gli consentono di sperimentare il rispetto delle idee e la libertà di esprimerle e difenderle strenuamente:

> I nostri maestri potevano ben dirci come fosse conveniente pensare, secondo loro, ma nessuno si è mai arrogato il diritto di dirci che cosa dovessimo pensare. Nessun autoritarismo politico, nessuna Chiesa costituita avrebbe esercitato nei nostri confronti un rispetto così perfetto della nostra libertà intellettuale (…) Semplicemente, e ciò è già abbastanza, si lasciò a noi stessi il compito di cercarci il nostro nutrimento spirituale e di riconquistarci da soli ciò che avremmo dovuto ricevere come giusta parte di eredità (…). Di ciò che è avvenuto una cosa almeno è vera, e cioè che questa Sorbona talvolta così ingiustamente screditata ci ha sempre inculcato, con l'amore per il lavoro ben fatto, il rispetto assoluto della verità e che anche là dove non l'insegnava, ci lasciava libertà di dirla. A conti fatti, e non l'intendo come un elogio da poco, la nostra giovinezza non ha portato altro fardello se non quello della libertà[10].

Il clima sereno e costruttivo della Sorbona rappresenta il miglior presupposto per coltivare svariati interessi e alimentare quel desiderio

---

[7] Ivi, p. 22.
[8] Ivi, p. 23.
[9] Ivi.
[10] Ivi, pp. 44-45.

di ricerca che lo porta a spaziare in diversi ambiti, da quello filosofico a quello artistico e musicale[11].

Se dunque l'amore e l'impegno per la verità costituiscono l'alimento vitale del suo metodo di studio, la scelta dei contenuti diviene a poco a poco il vero assillo del giovane Étienne, che avverte la necessità di valorizzare l'epoca medioevale come la più ricca di stimoli e di spunti, un'epoca di vero progresso soprattutto grazie alla continuità tra i temi fatti oggetto della ricerca filosofica e la tradizione cristiana[12].

Da qui comincia ad articolarsi il progetto di un'opera caratterizzata dal rispetto di ogni corrente di pensiero e di ogni filosofo degno di questo nome[13], riletti sempre e comunque attraverso la scolastica, che sembra fungere da vero criterio ermeneutico di tutta la ricerca filosofi-

---

[11] Cfr. L.K. SHOOK, *op. cit.*, pp. 28-30. Il lavoro di Shook ha il merito di aver coniugato le vicende storiche con l'itinerario speculativo svolto dal Nostro. In particolare, come è stato osservato, con quest'opera «il ritratto del filosofo cristiano si arricchisce di nuove, più reali e calde tonalità cromatiche, ma soprattutto assume una dimensione rimasta finora in ombra: quella che ci consente di penetrare, al di là dell'immagine del pensatore, nelle profondità della persona, cogliendo il suo libero attuarsi, o la sempre rinnovata vitalità del suo essere. L'unità e integralità della persona si mostrano radicalmente in un terreno solidamente strutturato, quello dell'*esse*, in cui si esprimono le istanze dell'*intelligere* e del *velle*: in questa unità sostanziale va cercata la prova vivente e vissuta dell'osmosi tra ragione e fede, filosofia e teologia, pur nella nitida distinzione dei loro ordini e giurisdizioni» (M.L. FACCO, *Étienne Gilson: storia e metafisica*, Japadre Editore, L'Aquila–Roma 1992, p. 258).

[12] Cfr. É. GILSON, SF, p. 259. D'altra parte, come è stato osservato: «La Scolastica medievale era stata davvero un complesso di teologie; problemi e metodi di quelle speculazioni non erano gli stessi della filosofia; tuttavia Alberto Magno, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto, Guglielmo di Ockham avevano fornito contributi originali che sarebbero entrati a far parte integrante delle filosofie dei secoli successivi» (M. GROSSO, *Alla ricerca della verità. La filosofia cristiana in É. Gilson e J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2006, p. 55).

[13] Si veda in questo senso la *Prefazione* al testo *Dio e la filosofia*, in cui lo stesso Gilson sembra esprimersi a proposito del proprio metodo di indagine: «Tale approccio consiste nel trarre dalla storia dei sistemi filosofici del passato i dati essenziali che entrano a far parte della giusta formulazione di un problema filosofico, per poi determinare alla luce di quei dati, quale sia la giusta soluzione del problema stesso» (É. GILSON, DF, p. 17). Su questo punto si veda anche il giudizio di Maria Luisa Facco che osserva: «La metodologia gilsoniana analizza i sistemi filosofici nelle loro componenti essenziali, ciascuna delle quali viene vagliata e definita secondo l'incidenza che, con la sua vitalità di elemento agente e reagente, ha saputo esercitare sull'intera natura del composto: come lo storico della filosofia può verificare, la determinazione quantitativa di tali elementi, misurata dallo spazio che occupano sull'orizzonte della totalità e dunque dall'equilibrio raggiunto fra le varie parti, opera, infatti, una trasformazione sostanziale dell'intero sistema così organicamente strutturato» (M.L. FACCO, *op. cit.*, p. 30).

ca. Questa strenua difesa si spiega in parte se si considera l'atteggiamento critico di Gilson di fronte ai risultati della filosofia moderna, che aveva via via guadagnato sempre più terreno, soprattutto grazie all'opera di demolizione del tomismo, considerato dai moderni solo come un peso di cui liberarsi: «Una della pecche usuali al gruppo era la abitudine, che si attribuiva a san Tommaso, di materializzare Dio, di concepirlo come una "cosa"; più una formula tendeva a "reificare" Dio, come si diceva allora, più probabile era che l'avesse scritta san Tommaso»[14].

Guardando ai limiti di certi "maestri" della Sorbona, cresce in Gilson un interesse, che finisce per diventare sempre più esclusivo, per quell'unica filosofia, in grado di rispondere a tutte le provocazioni speculative con una raffica di «confutazioni trionfanti. La scolastica sola contro tutti»[15]. Gilson si convince anche che nessun serio pensatore potesse non considerare l'effettivo peso della filosofia medioevale per la piena fioritura della modernità[16].

Nel decidere di investire sulla sinergia tra metodologia della ricerca e contenuti, Gilson avverte il dovere di operare delle scelte dolorose ma necessarie, che lo portano, per un verso, a prendere le distanze dal razionalismo dei docenti universitari per lungo tempo stimati e apprezzati e, per l'altro, ad assumere un atteggiamento sempre più critico nei riguardi di molti illustri colleghi cattolici, impegnati nello studio di discipline psicologiche o umanistiche, perché incapaci di conciliare le istante della religione con quelle della metafisica e inadeguati a sostenere le proprie convinzioni di fronte a chi la pensasse diversamente, ma anche responsabili di un vero e proprio abbandono della metafisica[17].

---

[14] É. GILSON, FT, p. 59.

[15] Ivi, p. 51.

[16] Cfr. É. GILSON, SF, p. 21.

[17] «Per assicurare più scrupolosamente la sua neutralità confessionale, i nostri maestri la riducevano a quelle discipline che, tendendo a costituirsi in scienze separate, si distaccavano sempre più completamente da ogni metafisica e, a maggior ragione, da ogni religione. La psicologia diveniva fisiologia e psichiatria, la logica era una metodologia, la morale arretrava di fronte alla scienza dei costumi e la sociologia non risparmiava neppure i grandi problemi della metafisica in cui intraprese la liquidazione definitiva interpretandoli come rappresentazioni collettive» (É. GILSON, FT, p. 39).

Gli aspri conflitti affrontati per difendere l'unità dei credenti[18] e mostrare il vero volto della filosofia scolastica, uniti al lungo lavoro di ricerca all'interno di diversi sistemi di pensiero, spesso impregnati più di teologia che di filosofia, tracciano a poco a poco i contorni di uno *stile* e di una *strada* da percorrere per intraprendere un confronto sereno con ogni autore e con la sua opera. L'idea guida del giovane Étienne potrebbe riassumersi nella formula: la ragione comprende ciò che la fede sa già in anticipo, perché la fede vede prima e meglio la verità, che da sempre l'intelletto cerca di raggiungere[19]. Viene in tal modo riattualizzata la questione della circolarità tra credere e comprendere che da Agostino in poi ha, come noto, impegnato ogni pensatore cristiano:

> Credere è ben altra cosa che credere di sapere, al punto tale che in questo secondo caso la fede può apparire facile, fin tanto che non sembra far null'altro che confermare la conoscenza, ma se il sapere perde confidenza in se stesso, un siffatto tipo di fede rischia di andarsene insieme ad esso. Quell'uomo credeva di sapere che dio esiste; quando non lo sa più si accorge anche che nemmeno più lo crede[20].

---

[18] «La crisi acuta che attraversò la nostra generazione non ebbe soltanto conseguenze funeste. Ci costrinse anche ad un'indagine di largo respiro sull'origine dei malintesi che mettevano in contrasto fratelli uniti nel fondo in una medesima fede. Una strada di trent'anni si apriva allora davanti a noi. Se avessimo previsto che sarebbe stata così lunga, assai pochi tra noi avrebbero avuto il coraggio di impegnarvisi» (ivi, p. 66).

[19] Va detto che per Gilson, fede e filosofia devono rimanere distinte «anche quando la fede influisca sull'elaborazione filosofica; e come l'elaborazione filosofica non diviene mai elemento costitutivo della fede, così la fede non diviene mai, in quanto tale, elemento costitutivo della filosofia. È proprio questa distinzione che consente al Gilson di individuare, nell'età medievale in cui l'influsso della fede cristiana è preminente, la presenza di una tradizione specificatamente filosofica, che conserva una sua sostanziale continuità con la tradizione della filosofia antica» (M. DAL PRA, *Presentazione*, in É. GILSON, FM, p. XI). Ha sottolineato di recente anche Roberto Di Ceglie: «Il pensiero di Gilson aderiva pienamente a un portato fondamentale della visione cristiana del mondo: la grazia non annulla i valori umani, tra i quali quello della razionalità, ma li presuppone e li potenzia. In tal senso, va senz'altro sottolineata la coincidenza che tra Rivelazione e filosofia si è data in merito a una questione cruciale per la "scienza dell'intero" e che quest'ultima si è posta sin dalle sue prime grandi espressioni» (R. Di CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004, p. 39). Sul rapporto di fede e ragione in Gilson si veda tra gli altri anche L. BOGLIOLO, *per una fondazione teoretica della filosofia cristiana*, in "Doctor communis", 38 (1985) 3, pp. 279-297.

[20] É. GILSON, FT, p. 76.

Proprio il rapporto tra credere e comprendere diviene l'asse portante di tutta la speculazione gilsoniana che, trovando nella scolastica il suo punto di partenza e di forza, intende difendere il valore e lo spessore di una ragione in grado di «far germinare e fruttificare appieno la ricerca condotta dalla scienza alla luce della sapienza superiore»[21], ma anche cogliere nella fede la via d'accesso alla Verità[22].

La ragione, anche grazie al sostegno della fede, è in grado di dare senso alla ricerca dell'uomo, che da sempre s'interroga sul proprio destino mondano e ultramondano. Credenti e non credenti sono per questo chiamati a confrontarsi sulla funzione del credere in vista della conoscenza della verità, perché la fede è una risorsa che, ribadisce Gilson, orientando la ragione verso il vero e il bene, riesce ad arricchire il percorso complessivo dell'indagine svolta[23].

La fede, dunque, incide e orienta in maniera considerevole tutto il percorso speculativo del Nostro, costituendo una sorgente di energia e di ispirazione capace, tra l'altro, di sostenerlo negli accesi dibattiti sulla filosofia cristiana, come avremo modo di vedere in seguito, ma anche nel più delicato compito di un ripensamento fecondo della metafisica occidentale[24].

Un elemento decisivo per comprendere la genesi della ricerca filosofica di Gilson, nel suo orientamento verso il nesso tra amore e sapienza, è senza dubbio costituito dall'incontro con il pensiero e l'opera di Henri Bergson. Si tratta di un rapporto che ha profondamen-

---

[21] M. GROSSO, *op. cit.*, p. 57.

[22] Cfr. É. GILSON, FT, p. 71.

[23] «Tutte le conoscenze filosofiche di Dio messe insieme non ci faranno mai giungere al Salvatore degli uomini. So mediante la mia ragione che v'è un Dio, ma tale certezza mi è data solo dalla mia conoscenza personale. Assicurandomi Egli stesso che esiste, ed invitandomi a credergli sulla parola, Dio mi offre di condividere la conoscenza che Egli ha della propria esistenza. Non è solo un'affermazione, è un invito. L'atto di fede accetta tale invito e perciò questo atto è propriamente religioso, rappresentando, per la sua stessa essenza, un assenso alla verità soprannaturale, divina, della quale la fede è nell'uomo una partecipazione finita ma reale e rappresenta per noi l'inizio del possesso di Dio nella beatitudine. Si può dunque sapere, con l'aiuto della ragione, che vi è un Dio, ma non si può accedere a Dio che attraverso la fede» (*ibid*).

[24] Egli ha avuto modo, tra l'altro, di ammettere: «La fede viene all'intelligenza da una luce che l'inonda di gioia e nella quale essa trova certezza che dispensa ormai dai problemi» (ivi, p. 166).

te inciso nella sua formazione e che definisce come “liberante”[25], in un’epoca in cui Gilson è seriamente impegnato nel definire le competenze della ricerca filosofico-teologica, e nel riaffermare il nesso tra credere e comprendere.

Proprio a Bergson è dedicata un’ampia sezione de *Il filosofo e la teologia*, a conferma di una stima e di una riconoscenza profonde[26]. In primo luogo Gilson riconosce all’autore dell’*Essai sur les donnée immédiates de la conscience* il merito di aver aiutato molti cristiani a «conservare la fede religiosa senza dover arrossire della propria filosofia»[27]; questo grazie alla sua critica nei riguardi del kantismo e del positivismo, ma soprattutto grazie alla riproposizione dei *preambula fidei*.

L’efficacia dell’itinerario bergsoniano dipende per Gilson da alcuni fattori decisivi. Egli ha innanzitutto il merito di aver mostrato, dopo una stagione filosofica impregnata di razionalismo, il ruolo dell’intelligenza come via d’accesso alla verità[28]; in secondo luogo è riuscito, pur provenendo da un diverso contesto culturale e religioso, a rischiarare la ricerca teologica, orientandola verso l’efficacia speculativa tipica del tomismo[29]; infine è stato in grado, pur senza volerlo, di

---

[25] È interessante notare come Echauri sia convinto che «il filosofo della durata ha influito sulla comprensione di san Tommaso, forse perché nella *durée* era latente, in qualche modo, l’*esse* come *actus essendi* (…). Pertanto, come afferma il nostro filosofo, Begson lo liberò da un eccesso di astrazione, permettendogli di comprendere il giusto significato delle nozioni metafisiche elaborate da san Tommaso, sino ad aprirgli la via verso l’*ipsum purum esse*» (R. ECHAURI, *El pensamento de Étienne Gilson,* Baranain, Pamplona 1980, p. 236).

[26] La stima è confermata da un certo numero di interventi e di saggi dedicati da Gilson a Bergson, come si evince anche dallo studi dell’allievo di Gilson Henri Gouhier, il quale offre tra l’altro un resoconto puntuale e dettagliato sui rapporti tra i due maestri. Cfr. H. GOUHIER, *Gilson et Bergson*, in ID., *Étienne Gilson. Trois essais: Bergson. La philosophie chrétienne. L’art*, Vrin, Paris 1993, pp. 13-36.

[27] É. GILSON, FT, p. 140.

[28] «La filosofia di Bergson ha il merito immenso di fare fronte al problema *nei termini stessi in cui si pone oggi*: come avviene che l’intelligenza per una inclinazione naturale e quasi irresistibile abbia teso così verso una concezione meccanicistica e deterministica dell’universo? Poiché se la nozione bergsoniana dell’intelligenza è vera, l’errore si spiega e si dissipa, ma se tale nozione è falsa, l’ostacolo non si è mosso di un pollice. Non si è fatto nulla» (ivi, p. 148).

[29] «Bergson ci ha indotto in una disposizione tale che, senza neppure che avessimo a porci esplicitamente la questione, diveniva per noi incredibile che l’interpretazione di san Tommaso, allora comunemente accolta, fosse fedele al suo pensiero. Non abbiamo dovuto far dire da san Tommaso nessuna delle cose che Bergson ci aveva detto, ma la fedeltà bergsoniana al rea-

rendere un grande servizio alla filosofia cristiana, forse anche più di quanto non abbiano fatto molti teologi del suo tempo. Ciò grazie al suo coraggio di andare «verso un al di là dell'esperienza, del quale nulla gli permetteva di sapere prima ciò che sarebbe stato»[30].

In sostanza, Bergson ha permesso alla ricerca teologica di riorientarsi verso le proprie sorgenti, riprendendo alcune questioni cruciali, ma troppo spesso trascurate dai teologi, come la definizione di *reale concreto*, così importante per Tommaso e così poco considerata dalla ricerca teologica contemporanea.

Man mano che elabora con più precisione la nozione di filosofia cristiana, tuttavia, Gilson vede con maggior chiarezza i limiti della ricerca di Bergson[31], che, non volendo o non potendo rinunciare al proprio naturalismo, non riesce ad elevarsi fino al soprannaturale[32]. In definitiva il pensiero di Bergson può essere considerato niente di più di un ponte fecondo tra la radice del pensiero cristiano e il suo sviluppo più maturo, che restituisce al cristianesimo lo slancio necessario per riscoprire la propria vocazione alla verità: «Risvegliandoci dal nostro sonno razionalista per chiamarci alla vita dell'intelligenza, ci ha permesso di penetrare più avanti alla nostra propria verità»[33].

Un altro capitolo, non meno importante per la comprensione del nesso tra amore e sapienza, è costituito proprio dall'ampio dibattito sorto intorno alla definizione di *filosofia cristiana*, sulla quale, come noto, Gilson ritorna a diverse riprese.

Non potendo in questa sede ricostruire l'ampio dibattito culturale generatosi intorno a tale nozione[34], ci limitiamo ad annotare alcune

---

le concreto ci apriva le orecchie a parole che san Tommaso non cessava di ripeterci e che tuttavia non avevamo ancora intese» (ivi, p. 160).

[30] Ivi, p. 163.

[31] Come ripete anche Maria Luisa Facco: «Mantenendo fermo il giudizio di apprezzamento sulla valenza metafisica della speculazione bergsoniana, Gilson, con la distanza dovuta al trascorrere degli anni, vede generarsi dal primitivo sentimento di angoscia che lo tratteneva sulla soglia del capolavoro di Bergson la ferma certezza che, se una rivoluzione doveva essere operata, non poteva essere di ordine teologico, anzi una possibile rivoluzione filosofica avrebbe dovuto compiersi entro i limiti della teologia soprannaturale, ossia nell'umile riconoscimento della Sapienza increata» (M.L. FACCO, *op. cit.*, pp. 255-256).

[32] Cfr. É. GILSON, FT, p. 169.

[33] Ivi, p. 175.

[34] Si veda su questo punto l'accurata ricostruzione proposta da H. Gouhier nel saggio: *La philosophie chrétienne*, in ID, *op. cit.,* pp. 37-73.

importanti osservazioni dello stesso Gilson su questo tema, contenute prima ne *Lo spirito della filosofia medievale* e poi nell'opera autobiografica dalla quale abbiamo deciso di prendere le mosse in questo ambito, *Il filosofo e la teologia*; qui, accanto al desiderio di fare chiarezza sulle ragioni profonde interne al cristianesimo, emerge l'esigenza di sgombrare il campo da pericolose derive razionalistiche e recuperare la dignità della ricerca filosofica, capace di approdare alla verità solo nel momento in cui riesce a mettersi «al servizio della rivelazione e dei suoi fini»[35].

Gilson, dunque, quale principale interprete del confronto sorto intorno agli anni trenta sulla filosofia cristiana[36], cerca da un lato di rimanere fedele al senso profondo della ricerca filosofica e, dall'altro, di riconoscere che la filosofia raggiunge la sapienza quando si accorda, anche senza saperlo, alla rivelazione. La filosofia

> fondata sulla ragione umana, non dovendo la sua verità che all'evidenza dei suoi principi e all'esattezza delle sue deduzioni, essa compie spontaneamente il suo accordo colla fede senza doversi falsare; se si trova d'accordo colla fede, ciò avviene semplicemente perché essa è vera e la verità non potrebbe contraddire la verità[37].

Anzitutto Gilson s'interroga sul rapporto tra filosofia e cristianesimo a partire dal ricorso al cristianesimo da parte di molti autori che in teoria dovrebbero trovare piena soddisfazione proprio nella filosofia[38].

---

[35] É. GILSON, FT, p. 190.

[36] Su questo punto si veda il resoconto dell'intervento di Gilson alla seduta della "Societé de philosophie" esposto da Mauro Grosso nel suo: *Alla ricerca della verità*, pp. 66-68.

[37] É. GILSON, SF, p. 15. Su questo punto si veda anche *Elementi di filosofia cristiana* in cui Gilson cerca di esplicitare l'intento di Tommaso quando applica il principio di non contraddizione ai rapporti tra teologia e filosofia: «Tommaso certamente sostiene che la stessa verità non può essere contemporaneamente creduta e conosciuta per ragione naturale dalla medesima persona e nello stesso tempo (…). Ma dovremmo in particolare ricordare che questa regola si applica soltanto quando si fa questione della conoscenza di un solo e medesimo oggetto. Perché sia lo stesso oggetto di apprensione, non è abbastanza che porti propriamente lo stesso nome; deve essere lo stesso oggetto appreso con le medesime determinazioni. E così avviene che, come filosofo, un uomo non può credere alla esistenza di un Primo Motore dopo averne dimostrato l'esistenza; ma lo stesso uomo può conoscere l'esistenza del Primo Motore e, come cristiano, credere per fede soprannaturale all'esistenza del Dio cristiano» (É. GILSON, EF, pp. 33-34).

[38] É. GILSON, SF, p. 29.

A tale scopo, occorre cominciare ad interrogare i filosofi che per primi si sono affidati, oltre che alla filosofia, alla verità della Rivelazione cristiana, certi di trovarvi le risposte che la sola speculazione filosofica non è in grado di fornire. Un'autentica indagine sulla nozione di filosofia cristiana, tuttavia, non può limitarsi a un determinato contesto storico, ma deve spingersi sempre un po' oltre, andando «anche al di là dei primi filosofi cristiani»[39]; la fede dilata i confini della ragione e permette anche di cogliere la razionalità inscritta nell'insegnamento dei testimoni più prossimi del Vangelo, come san Paolo. Si può dire, infatti, che «con lui si trovi posto il principio della soluzione definitiva del problema e che le seguenti generazioni di filosofi cristiani non faranno se non svilupparne le conseguenze»[40].

Paolo insegna che conoscenza e salvezza appartengono a due ordini di grandezze differenti, che si rincorrono e cercano al di là di ogni possibile riduzionismo una conciliazione. Nel ribadire la discontinuità della sapienza mondana dallo «scandaloso mistero di Gesù»[41], Paolo decreta il fallimento di una sapienza, quella greca, separata dalla salvezza e annuncia l'avvento di una sapienza piena e totale: «La salvezza che egli predica è ai suoi occhi la vera sapienza e ciò precisamente perché è una salvezza»[42].

Aprendo un dibattito tra la definizione della sapienza cristiana e quella più specificatamente filosofica, la ricerca di Gilson si orienta in maniera crescente nella direzione di una rilettura di alcuni autori classici i quali, come nel caso di Agostino, grazie alla loro conversione hanno sperimentato la convergenza tra il piano della riflessione razionale e quello della Rivelazione: «Questo sforzo della verità creduta per trasformarsi in verità saputa, è veramente la vita della sapienza cristiana, e il corpo delle verità razionali che questo sforzo ci consegna, è la stessa filosofia cristiana»[43].

L'esigenza di tenere insieme la ricerca della vera sapienza illuminata dalla fede con l'amore umano per la verità sostiene Gilson nella definizione di *filosofia cristiana* che ha dato adito a numerose dispute

---

[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*
[41] Ivi, p. 30.
[42] Ivi, p. 31.
[43] Ivi, p. 42 .

specialmente negli anni '30 e '40 del secolo scorso[44]. Due i modi di affrontare la questione: quello di coloro che rifiutano la possibilità di assegnare l'attributo di "cristiano" alla filosofia e quello di chi, per contro, ritiene non solo possibile, ma anche necessario parlare di una filosofia cristiana. Tra questi ultimi, Gilson ha assunto la posizione più radicale[45], arrivando a definire «filosofia cristiana *ogni filosofia che, pur distinguendo formalmente i due ordini, consideri la rivelazione cristiana come un ausiliario indispensabile della ragione*»[46].

Nel ribadire la validità della distinzione tra filosofia e religione stabilita da Gilson, Maritain decide di aggiungervi qualche correttivo, prima definendo la filosofia cristiana come la stessa filosofia «in quanto posta in quelle condizioni di esistenza e di esercizio assolutamente caratteristiche in cui il cristianesimo ha introdotto il soggetto pensante, sicché essa *vede* certi oggetti, *stabilisce validamente* certe asserzioni che in altre condizioni le sfuggono più o meno»[47]; poi, dopo aver indicato le ragioni per le quali la filosofia cristiana non dovrebbe

---

[44] Sul tema è possibile consultare un'ampia bibliografia tra di cui segnalano solo alcune opere in particolare: J. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana* (1932), trad. di L. Frattini, Vita e Pensiero 1978; M.-A. HENRY, *La querelle de la philosophie chrètienne- Historie et bilan d'un débat*, in "Recherches et débats", 10 (1955); M. NÉDONCELLE, *Esiste una filosofia cristiana?* (1956), trad. di F. Bianchi, Edizioni Paoline, Catania 1960; É. GILSON, IF; L. BOGLIOLO, *Filosofia cristiana: problema o dramma?*, Edizioni Civiltà, Brescia, 1971; ID., *La Filosofia Cristiana. Il problema, la storia, la struttura,* Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1995. Proprio quest'ultima opera offre un ampio resoconto documentario e bibliografico sul dibattito degli anni '30-'40.

[45] Come è stato osservato «Sui giudizi sommari e sulle classificazioni arbitrarie delle tesi di Gilson influiscono senza dubbio due fattori: il primo è di carattere sorprendente apparentemente paradossale, di molti interventi dottrinali del filosofo francese; il secondo è il peso della tradizione hegeliana e crociana, che non ha ancora permesso una valida alternativa teoretica allo storicismo nell'interpretazione della storia della filosofia» (A. LIVI, *Etienne Gilson: il tomismo come filosofia cristiana*, in É. GILSON, IF, p. 7).

[46] É. GILSON, EF, p. 44. Su questo punto si veda l'importante commento di Gouhier: «On ne saurait mieux exprimer le changement de point de vue que Gilson veut opérer. Bien sûr, on peut considérer la "philosophie chrétienne" comme posant un problème de logique: ce que dit le substantif n'exclut-il pas ce que dit l'adjectif et de ce que dit l'adjectif n'exclut-il pas ce que dit le substantif? Mais le véritable problème de la "philosophie chrétienne" n'est pas là: il est vécu dans la conscience chrétien qui veut être philosophe : peut-il philosopher comme s'il n'était pas chrétien? Il ne s'agit pas d'une possibilité mais d'une impossibilité; et cette impossibilité est éprouvée dans une évidence qui manifeste une expérience ou, si l'on préfère, dans une expérience qui impose une évidence» (H. GOUHIER, *La philosophie chrétienne*, in ID., *op. cit.,* pp. 52-53).

[47] J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 54.

inorgoglirsi, conclude: «Quando diciamo che lo stato cristiano della filosofia è uno stato superiore o privilegiato, è anzitutto e soprattutto perché solo in tale stato la filosofia può avere un rispetto plenario e universale – e così integralmente umano che bisogna riconoscergli una origine sovrumana – della santa verità»[48].

Il clima culturale in cui matura la riflessione sulla filosofia cristiana all'interno dell'opera *Il filosofo e la teologia* è ben diverso dal precedente. In questa sede, infatti, Gilson per definire il significato e lo scopo della *filosofia cristiana* si confronta in prima battuta con l'enciclica di Leone XIII del 1879 *Aeternis Patris*, (*Del ristabilimento, nelle scuole cattoliche, della filosofia cristiana secondo lo spirito del dottore angelico San Tommaso d'Aquino*). Come è stato osservato, «dall'incontro con il testo della *Aeternis Patris*, Gilson trasse allora spunto per appropriarsi sempre più di quell'unico significato del rapporto tra filosofia e teologia che per lui era in grado di preservare entrambe nella propria specificità»[49].

Un compito nuovo si profila: fare chiarezza nel novero delle posizioni speculative dei diversi esponenti del mondo culturale dell'epoca e smascherare gli atteggiamenti contraddittori di quei filosofi che pretendono di dirsi cattolici, ma non cristiani[50], o di quei teologi che intendono «smontare il meccanismo grazie al quale la fede poteva collaborare con la ragione»[51]. Il filosofo francese ritiene dunque che la filosofia abbia una missione più ampia di quella che le viene normalmen-

---

[48] Ivi, p. 75.

[49] M. GROSSO, *op. cit.*, p. 74.

[50] È il caso ad esempio di un Blondel, come risulta da una lettera inviata all'amico H. de Lubac nel giugno 1965, nella quale esprime la propria distanza dalle tesi di Blondel: «Blondel fu un filosofo che s'improvvisò teologo. Quand'ero giovane mi ha portato a credere che la Scolastica era un'impresa di «monoformismo estrinsecista». L'ho creduto davvero ma se l'atto creatore non è un caso di monoformismo estrinseci sta, che cos'è? *Fecisti nos ad te; Quid habes quod non accepisti? Ipse prior dilexit nos,* eccetera. Grazie a Blondel, ho creduto di considerare la *fides ex auditu* come un errore, quasi un'empietà condannabile. Ora, non bisogna lasciarsi trarre in inganno: questo primo Blondel, l'unico che conti, è anche colui di cui si vorrebbe (si è voluto fare una specie di *Doctor communis* dei Seminari maggiori (…). Per il resto, che sia il benvenuto con la sua filosofia cattolica, che non è una filosofia cristiana e che tuttavia ritrova da sola, spontaneamente, tutto il messaggio divino, come se la parola divina non fosse mai esistita» (É. GILSON, LL, pp. 61-62).

[51] É. GILSON, FT, p. 182.

te riconosciuta[52]. Egli parla, a questo riguardo, di *uso apostolico* della filosofia cristiana, nel senso che la speculazione finisce per collaborare all'opera della salvezza dell'umanità[53].

Il seguito del discorso concerne l'identificazione tra il contenuto dell'enciclica *Aeterni Patris* e la speculazione filosofica di Tommaso; come dire: l'insegnamento della filosofia cristiana, raccomandato dal documento pontificio, prescrive «che l'insegnamento nelle scuole cattoliche segua una filosofia conforme al pensiero di san Tommaso e, in primo luogo, alla maniera secondo al quale egli stesso intendeva l'esercizio della speculazione filosofica»[54].

Il documento pontificio, che mette in primo piano la fecondità del pensare alla luce della fede, insiste sul valore dell'esercizio riflessivo, in cui il pensiero riesce, grazie alla rivelazione, a spingersi oltre i limiti imposti dalla fragilità della sua natura. Si dispiegherebbero, in questa direzione, nuovi e più ampi orizzonti di senso con i quali la ragione può finalmente confrontarsi. In altre parole, secondo Gilson è irrazionale e dogmatico pensare di impedire alla ragione di cercare, anche mediante la fede, di andare oltre se stessa, anche se questo vuol dire rendere ragione dei propri limiti:

> Così intesa, questa maniera di filosofare, da ogni parte travalica i limiti tradizionalmente imposti alla pura e semplice filosofia. Senza posa attenta alla parola di Dio, la ragione conduce il filosofo fino al limite della fede; essa prova

---

[52] «Premièrement, cette philosophie n'est présentée directement comme une philosophie particulière entre les autres, ni comme un système de connaissance philosophique destiné à éliminer tous les autres, en se substituant purement et simplement à eux. La *philosophia christiana* y est à plusieurs reprises décrite comme « une certaine manière de philosopher »: *hoc philosophandi genus, hujusmodi philosophandi genus*, ou encore, *philosophandi institutum*» (É. GILSON, *La paix de la sagesse*, in "Aquinas", 3 (1960), p. 35. Su questo punto la posizione di Gilson è decisamente lontana da quella dell'amico Maritain per il quale «il problema di una filosofia cristiana non può avere una risposta del tutto semplice e distinta. Sotto un certo profilo – Maritain lo fa notare alle prime battute – parlare di filosofia cristiana non ha senso, giacché la filosofia si costituisce in ordine alla razionalità stessa dell'essere: il suo stesso oggetto ne specifica dunque la natura ed impone che essa si definisca soltanto per la sua formalità razionale *perfectum opus rationis*. E così – ribadisce Maritain – sia che venga professata da un pagano, sia che venga professata da un cristiano, la filosofia si costituisce soltanto in forza di se stessa e dei suoi criteri intrinseci, naturali, razionali» (V. MELCHIORRE, *Introduzione*, in J. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana,* p. 8).

[53] É. GILSON, FT, p. 188.

[54] Ivi, p. 187.

> in effetti che è cosa ragionevole per l'uomo sottomettere la propria intelligenza e il giudizio all'autorità di Dio[55].

Su questo punto Roberto di Ceglie osserva che in Gilson «la filosofia cristiana non comporta solo l'assunzione della pur fondamentale interazione di teoresi e storia; essa è filosofia che si perfeziona concretamente su contenuti di origine rivelata, e si pone dunque quale migliore comprensione di questioni specificatamente filosofiche grazie all'apporto della Rivelazione»[56].

2. *De erroribus philosophorum*: le assenze della sapienza

In una nota, relativa alla lettera inviatagli da Gilson nel luglio del 1975, Henri de Lubac ricorda un episodio in cui p. Chenu, ebbe modo di confermare l'interesse quasi esclusivo di Gilson per la sapienza e il Vangelo[57].

La circostanza citata da de Lubac serve ad introdurre un'altra importante sezione del percorso speculativo di Gilson, espressamente rivolta a rintracciare le cosiddette *assenze della sapienza*; egli è assolutamente convinto che

> una delle funzioni fondamentali della Sapienza è appunto quella di mantenere presente, sotto lo sguardo degli uomini, la verità. Ma dove era dunque la Sapienza e che faceva al tempo della crisi modernista? Talvolta sembra che abbia quasi delle assenze. In quei momenti sembra che, stanca di aver insegnato per così lungo tempo il vero, essa si riposi mettendo a punto elenchi di errori. Poiché anche questa è una delle sue funzioni, ed è talmente più facile!proprio

---

[55] Ivi, p. 192.

[56] R. Di Ceglie, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, p. 79.

[57] «La sera del 18 giugno 1984, per iniziativa della sig.na Marie-Thérèse d'Alverny, che era stata allieva di Gilson a Strasburgo nel 1920 e che fu strettamente associata a lui come al p. Chenu nella loro grande impresa di lavori di storia del pensiero medievale, venne celebrata a Parigi, nel convento dei domenicani di Saint-Jacques, una messa anniversaria. Il p. Chenu aveva scelto i testi dell'epistola (elogio della Sapienza) e del vangelo (Le beatitudini): il primo, in ricordo della sapienza agostiniana raccolta da san Tommaso e dal suo discepolo; il secondo, per evocare il rinnovamento evangelico da cui nacquero i due ordini di san Domenico e di san Francesco. Egli richiamò l'alleanza di sapienza e di evangelismo, tanto ammirata da Gilson, che venne realizzata dalla sintesi dottrinale dell'uno e dell'altro» (n. 2. di H. de Lubac in É. Gilson, LL, p. 107.

a ciò noi dobbiamo i *De erroribus philosophorum* così numerosi nel XIII secolo. C'erano davvero tanti errori da condannare, ma era assai più importante mettere al loro posto delle verità. Era più difficile, ed è ciò che fece allora san Tommaso[58].

Se dunque la sapienza assicura il possesso della verità, l'abbandono della prima porterà necessariamente al non raggiungimento della seconda. È quanto è accaduto, avverte Gilson, a quei filosofi in cui il desiderio di autonomia ha prevalso sulla serena consapevolezza dei limiti strutturali della ragione. Con questo criterio ermeneutica, Gilson si appresta a leggere gli errori dei filosofi dell'epoca moderna e contemporanea. Seguendo lo sviluppo del metodo storico[59], ripercorriamo, alla luce del binomio di amore e sapienza, le opere nelle quali Gilson rilegge, con attenzione, correnti e autori che hanno preso distanza dalla rivelazione, per rimarcare continuità e discontinuità dei loro contenuti rispetto alla fioritura speculativa del medioevo. Ci riferiamo ad alcune opere particolarmente rappresentative, dedicate ai temi dell'umanesimo (*Humanisme et Renaissance*, 1929), del problema metafisico di Dio (*God and philosphy*, 1941), della vita (*D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la philosophie*, 1971) e dell'ateismo filosofico (*L'athéisme difficile*, 1979).

In *Humanisme et Renaissance*, Gilson denuncia il pericoloso pregiudizio che grava sull'interpretazione della genesi del Rinascimento. Si è soliti, infatti, individuare nella spinta esercitata dalla Riforma o nello sviluppo della scienza i caratteri essenziali dai quali scaturisce il Rinascimento, ma alcuni interpreti, preoccupati di dover salvaguardare l'epoca moderna dalle contaminazioni del medioevo, hanno pericolosamente travisato il significato autentico dell'Umanesimo[60]. A ben

---

[58] É. GILSON, FT, p. 149.

[59] Si coglie in questo modo quella che è stata considerata come «la tematica che corre sotterraneamente lungo tutta la meditazione gilsoniana sulla natura dell'esperienza filosofica e che si situa al centro delle relazioni fra filosofia e storia della filosofia: filosofia e storia si compongono in una sintesi originalissima, dove la storia, senza smarrire la propria identità trascende la sua dimensione puramente storicistica, per spiegarsi alla luce di leggi universali, di principi immutabili, che per essenza non si lasciano storicizzare, ma che nella storia della filosofia riconoscono la loro naturale dimora, il luogo del loro manifestarsi» (M.L. FACCO, *op. cit.*, p. 33).

[60] La posizione di Gilson appare su questo punto in netto contrasto con la tesi di K. Burdach per il quale «la disputa che si fatta in tanti modi sugli inizi dell'umanesimo è fondata sua

guardare la genesi di quell'epoca riposa, si direbbe, ancora tutta nel binomio di amore e sapienza, come attesta l'opera di Alcuino che non ebbe mai a separare l'amore di Dio dall'amore per la letteratura[61]. Si può arrivare ad affermare che non vi sono molti letterati moderni altrettanto illuminati dall'amore l'età classica come lo fu Alcuino. In verità, ammette Gilson, con Alcuino «mai l'umanesimo cristiano fu più cosciente dei suoi fini, più voluto, e per dirla tutta, più intelligente»[62].

Alcuino, ma anche papa Silvestro II e Bernardo di Chartres[63] sono i veri testimoni di un cosiddetto *umanesimo medioevale*. Per questi maestri il sapere, oltre a soddisfare il desiderio di conoscenza, risponde anche al bisogno di salvezza dell'uomo. In questo senso, la vocazione all'unità del conoscere, tipica del medioevo, non poteva che contrastare con le tendenze moderniste che si rivelavano sempre più propense a separare e a parcellizzare il conoscere, piuttosto che unire, toccando in tal modo la radice stessa del male[64]. I maestri dell'era moderna, in sostanza, pongono la conoscenza al servizio del proprio tornaconto personale e, scomponendo la realtà in una molteplicità disomogenea di

---

una falsa posizione del problema. In tutto il Medioevo ci sono state correnti umanistiche nel senso ampio della parola. Quel che noi chiamiamo in senso stretto e proprio Umanesimo, e che a esser giusti dovrebbe essere il solo a venire chiamato così, si distingue dai movimenti affini dei secoli precedenti per la vasta e forte sua efficacia, e pel nuovo spirito che ne deriva. Anche molti uomini del medioevo conoscevano gli autori antichi, e formavano su di essi la loro lingua latina come il loro sapere e le loro opinioni. Ma solo in quel movimento culturale che noi chiamiamo di solito Umanesimo tale conoscenza e tale imitazione degli scrittori antichi si presentano come un programma di una nuova concezione e formazione della vita, come fonte entusiasticamente esaltata di un arricchimento e di un miglioramento umani. Solo allora esse si presentano – ed è forse il punto principale – assieme ad un risvegliato senso e ad una nuova comprensione della personalità dello scrittore imitato, per la conchiusa individualità del suo stile» (K. BURDACH, *Riforma-Rinascimento-Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola moderne* (1918), trad. di D. Cantimori, Sansoni, Firenze 1935, p. 77). Su una concezione non univoca di Umanesimo insiste anche A. RIGOBELLO, *L'itinerario speculativo dell'umanesimo contemporaneo*, Liviana Editrice, Padova 1958.

[61] Cfr. É. GILSON, HR, pp. 12-13.

[62] «C'est que jamais humanisme chrétien ne fut plus conscient de ses fins, plus voulu et, pour tout dire, plus intelligent» (ivi, pp. 16-17).

[63] Ivi, p. 22.

[64] In particolare «Gilson ha letto nel *cogito* suddetto l'esemplificazione della perdita da parte della filosofia del suo ruolo di scienza dell'intero, e dunque dell'appiattimento del sapere alla sola dimensione razionale, teoretica e concettuale delle scienze, e quindi della sua incompatibilità con la Rivelazione» (R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, p. 45).

frammenti, finiscono per negare la possibilità di un fine ultimo, in vista del quale il conoscere e l'esistere hanno senso[65].

La lezione di Gilson su questo punto sembra chiara: non si può comprendere la portata del Rinascimento se si pretende di scavalcare la ricchezza antropologica e morale dell'impianto medievale ed in particolare tomista. L'uno senza l'altro perde di significato. In definitiva, il passaggio dall'umanesimo medioevale al Rinascimento non è tanto una differenza per eccesso, quanto piuttosto per difetto, nel senso che il Rinascimento, propriamente detto, «non è il medioevo più l'uomo, ma il medioevo meno Dio»[66].

Se vi è stata una felice sintesi tra le due epoche questa è rappresentata da Dante Alighieri. Gilson è, infatti, convinto, sulla scia di J. Burckhardt, che nell'autore della *Commedia* modernità e medioevo si incontrano, tanto da arrivare ad ammettere che «il primo uomo moderno era un uomo medioevale»[67].

La filosofia moderna, per rivendicare la propria autonomia, paga il prezzo più alto sul terreno di una differenza per difetto, dal momento che l'obiettivo principale di molti filosofi moderni sembra essere definitivamente ciò che accade sotto e non più sopra le stelle[68]. La volontà di smantellare l'edificio della sapienza cristiana doveva rivelarsi in tutta la sua portata proprio a partire da Cartesio il quale, non come cristiano, ma come filosofo «cercava una sorta di sapienza completamente diversa, una conoscenza della verità attraverso le sue cause prime, che potesse essere raggiunta con la sola ragione naturale, e diretta a fini temporali pratici»[69]. Gilson riconosce, tuttavia, in Cartesio due for-

---

[65] «La spécialisation de nos études e de notre enseignement est peut-être un mal nécessaire, mais un vrai mal, et l'on dénoncera jamais les méfaits. Chaque professeur se taille à son usage un morceau de la réalité, et il croit naturellement ensuite que la réalité est faite de pièces et de morceaux. Ce sont des «littéraires» qui écrivent l'histoire de l'humanisme, comment imagineraient-ils jamais qu'il puisse être autre chose que littéraire?» (É. GILSON, HR, p. 25).

[66] Ivi, p. 28.

[67] Ivi, p. 31.

[68] Cfr. É. GILSON, DF, p. 77. È altresì importante sottolineare, fin da ora come fa del resto anche Di Ceglie, che «non tutta l'età moderna costituì l'obiettivo dell'acuta critica gilsoniana, bensì solo quella vittima dell'esasperazione razionalistica generatasi dal *cogito* cartesiano» (R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, p. 45).

[69] É. GILSON, DF, p. 78. In più, con Conticello si può affermare che: «Gilson découvre dans la pensée contemporaine une "perte de substance métaphysique" qui remonterait au pas-

ze propulsive capaci di orientare tanto la sua ricerca quanto quella di Bacone: «l'amore del sapere per la sua utilità pratica e la loro indifferenza riguardo ai concetti filosofici che, quand'anche veri, non accrescono il nostro potere sulla natura»[70].

Separare la filosofia dalla teologia significa non proseguire sul solco tracciato da Tommaso d'Aquino, ma minacciare le basi stesse del sapere: infatti, l'intento cartesiano non è più quello di distinguere per unire, come aveva tentato di fare l'Aquinate, ma quello di distinguere per separare[71]. Cartesio umilia la sapienza cristiana, perché considera Dio solo in funzione del mondo, dimenticando ciò che è essenziale per la filosofia cristiana, cioè che «l'essenza del vero Dio cristiano non è creare, è Essere»[72].

In un altro contesto e con altri intenti, Malebranche cerca di ripartire dai limiti dell'impostazione cartesiana senza, tuttavia, riuscirci fino in fondo; questo giudizio di Gilson matura reputando che in Male-

---

sage de la théologie scolastique à la philosophie de Descartes. En même temps, il découvre la personnalité de Thomas d'Aquin qui allait rapidement devenir pour lui le fondement inébranlable de cette "substance" et, paradoxalement, l'achèvement même du déficit métaphysique imputé à Descartes e au cartésianisme» (C.G. CONTICELLO, *Méthaphysique de l'être et théologie de la grâce dans le médiévisme contemporain. E. Gilson et M.-D. Chenu entre H. Bergson et A. Gardeil*, in "Reveu Thomiste", 94 (1994), p. 436).

70 É. GILSON, BF, p. 32.

71 É. GILSON, DF, p. 79.

72 Ivi, p. 86. Gilson non nasconde un certo imbarazzo di fronte alla metafisica cartesiana. Cartesio è visto come un demolitore del passato, quasi un architetto che per edificare un nuovo tempio smantella quello antico e ne utilizza i materiali per portare a termine la sua opera. In questo senso l'opera di Cartesio realizza pienamente se stessa: «Le sue *Meditazioni* sono esattamente ciò che dovevano essere per alimentare come linfa il grande albero del sapere umano, si tratta soltanto di osservare che, così come Cartesio le concepisce, le nozioni che egli mette in opera sono già, non quanto ai loro oggetti, ma quanto allo spirito col quale le tratta, molto più delle nozioni fisiche che metafisiche. Infatti, dal momento in cui la matematica è diventata scienza regolatrice atta a fornire un metodo universalmente applicabile, si può dire almeno questo, che la metafisica non può esigere qui dal filosofo alcuna attitudine specifica oltre quella che i generale esige il metodo per ben condurre la mente e cercare la verità nelle scienze. Da ciò l'impressione di estraneità avvertita da coloro che affrontano l'opera di Cartesio a partire dalle teologie e dalle filosofie che pure egli ha usato come depositi per approvvigionarsi di nozioni metafisiche da squadrare e aggiustare al livello della ragione» (É. GILSON, CE, p. 34). A ciò si aggiunga che Gilson è ben consapevole, come è stato osservato che «il nome dell'essere, in quanto essere, sebbene sia tracciato a chiare lettere entro la storia della filosofia, non sempre è stato decifrato, o meglio non è stato decifrato da quei pensatori che non hanno saputo interrpretare il codice inscritto nell'ordine universale; e a questi la sfinge filosofica ha negato ogni accesso alla regione metafisica» (M.L. FACCO, *op. cit.*, p. 41).

branche, a differenza di Cartesio, «la nozione di perfezione ha la precedenza sulla nozione di essere»[73]; ciò dimostra altresì che il filosofo, non essendosi ancora del tutto liberato dell'influenza platonico-agostiniana, «scivola di nuovo nella posizione imbarazzante in cui si era trovato il suo maestro tredici secoli prima: non possiede la filosofia naturale corrispondente alla sua teologia rivelata: il Dio della sua filosofia non è lo stesso della sua religione»[74].

Lo stesso Leibniz, dopo aver ribadito la perfezione assoluta di Dio nel creare il migliore dei mondi possibili, cade in un errore metafisico insuperabile: pretende «di farci accettare come essere supremo un Dio che era solo una natura. In realtà, il Dio della *Monadologia* era semplicemente il Bene di Platone, che risolve il problema di quale mondo creare per mezzo del calcolo infinitesimale appena scoperto da Leibniz»[75].

Rispetto a Leibniz, Spinoza, pur non essendo un filosofo 'religioso', ha il merito di «aver rigettato tutte le religioni positive come pura mitologia»[76] e riproposto la questione metafisica «di come raggiungere la salvezza umana *per mezzo della sua filosofia*»[77]. Spinoza ha sicuramente commesso un errore nel modificare l'idea dell'Essere da 'Colui che è' a 'ciò che è', che può essere superato, come suggerisce Gilson, non solo dichiarando che bisogna «cogliere di nuovo l'Essere come l'esistenza di un'essenza, e non come l'essenza di un'esistenza: toccarlo come un Atto, non immaginarlo come "una cosa"»[78], ma anche impegnandosi in un lungo lavoro di esegesi di *Esodo* 3,14, che tra l'altro lo porta ad ammettere:

> Per quanto mi riguarda, e parlando soltanto per me, arriverei ad accettare, in un certo senso ben definito, che la parola di Dio di cui si tratta non *contenga* la nozione filosofica di essere neanche virtualmente. In effetti, la parola divina non appartiene assolutamente all'ordine filosofico, ma a quello religioso. Non c'è dunque in essa alcuna filosofia, nemmeno in germe.

---

[73] É. GILSON, DF, p. 92.
[74] *Ibid.*
[75] Ivi, p. 94.
[76] Ivi, p. 96.
[77] *Ibid.*
[78] *Ibid.*

Siamo nondimeno qui ai limiti di una questione immensa che l'analisi testuale della Scrittura non permette da sola di risolvere. Per noi, occidentali, l'origine della speculazione filosofica è greca. Che si ammetta o no che l'Antico Testamento contenga degli inviti a filosofare, questi non sono stati intesi dagli scrittori ebrei. Furono prima di tutto percepiti e accolti dai cristiani nutriti di cultura greca che, leggendo che Dio si era autonominato *Egli è*, intrapresero la descrizione della sua natura attribuendogli le proprietà principali dell'essere filosofico. Nessuno si sogna di contestare questo fatto storico massiccio ed evidente. Si tratta solamente di sapere se questo fatto autorizzi a presentare la teologia scolastica del medioevo, per quanto fa uso della filosofia, come priva di qualunque fondamento nella Scrittura[79].

Molti dei pensatori dell'epoca moderna e contemporanea hanno pensato di poter raggiungere la sapienza solo rigettando l'orizzonte religioso cristiano finendo però per negare, accanto alla religione, la stessa metafisica[80].

Per seguire l'argomentazione gilsoniana occorre ripartire dagli insuccessi della filosofia moderna, così come sono stati messi in evidenza nell'opera *Dio e la filosofia*. In questo ambito Gilson non manca di criticare anche i Deisti, perché hanno ridotto Dio, sulla scia di Spinoza, a poco più di un mito; per dirlo con le parole che l'autore pronuncia nei confronti di Fontanelle, Voltaire, Rousseau: «Dio divenne nuovamente quel che era già stato nel *Timeo* di Platone: un Demiurgo, con la sola differenza che, questa volta, prima di cominciare a ordinare il mondo, il Demiurgo ha consultato Newton»[81]. Questo sforzo dei Deisti anticipa talune prospettive dell'epoca contemporanea, che Gilson giudica negativamente, perché tutte basate su un equivoco di fondo, una volta che si riesca a dimostrare l'inesistenza del Demiurgo si sarebbe anche autorizzati ad eliminare qualsiasi altro Dio.

---

[79] É. GILSON, CE, pp. 249-250. Sul tema dell'apporto gilsoniano alla comprensione di *Esodo 3,14* in Gilson si veda: C. DE LA CRUZ, *La problèmatique de l'être et de Dieu selon Étienne Gilson*, Extractum ex dissertazione ad Doctoratum in Facultatte Philosophiae, Romae 1995 e per un bilancio sulla riflessione metafisica di Gilson il recente saggio di G. ALLINEY, *Étienne Gilson e la storia della metafisica*, in R. MANCINI - M. MIGLIORI (edd.), *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti*, V&P, Milano 2009, pp. 395-408.

[80] «I soli filosofi moderni che abbiano realmente eliminato la teologia sono quelli che hanno eliminato la metafisica, e alcuni anche tra questi Kant e Comte, hanno riportato la teologia con un giro di parole» (É. GILSON, FM, p. 909).

[81] É. GILSON, DF, p. 101.

Quest'ultimo riconoscimento costituisce la cornice concettuale all'interno della quale rileggere tanto il criticismo kantiano, quanto il positivismo di Comte. Queste due impostazioni convergono su un'ideale di conoscenza definitivamente ridotto «a quello di conoscenza scientifica, il quale a sua volta è ridotto al tipo di intelligibilità fornito dalla fisica di Newton»[82]. La modernità sembra distinguersi in due momenti nettamente distinti, uno pre e l'altro post kantiano; in un certo senso si può ritenere che con Kant prima e Comte dopo tutto il pensiero occidentale venga radicalmente cambiato. Per un verso, infatti, il criticismo kantiano elimina Dio dall'orizzonte della nostra conoscenza oggettiva: «Dio, non essendo un oggetto appreso nelle forme a priori di sensibilità, spazio e tempo, non può essere messo in relazione con nient'altro attraverso la categoria di causalità»[83]; per l'altro, Comte bandisce definitivamente la questione della causalità dall'orizzonte delle questioni scientifiche, sostituendo «la nozione positivistica di relazione alla nozione metafisica di causa», e finendo per perdere «immediatamente qualsiasi diritto di chiedersi *perché* le cose sono, e perché sono quello che sono»[84].

In definitiva, Gilson è convinto che la tentazione di molti contemporanei è in fondo quella di 'fermarsi a metà strada', ovvero di accontentarsi dei «sottoprodotti nati dalla decomposizione filosofica del Dio vivente dei cristiani»[85], piuttosto che scegliere di riprendere la strada della verità: ovvero quella battuta da Tommaso.

Gilson dedica una particolare attenzione agli errori della filosofia moderna nella sua opera: *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la philosophie*; qui, in particolare, denuncia l'abbandono del finalismo aristotelico in vista dell'evoluzionismo[86].

L'atteggiamento scientifico possiede dunque una sua dignità sotto il profilo epistemologico, ma il suo sapere è parziale e limitato ad a-

---

[82] Cfr. ivi, p. 101.
[83] Ivi, p. 102.
[84] Ivi, p. 103.
[85] Ivi, p. 104.
[86] «Il meccanicista puro in biologia è un uomo la cui attività ha per scopo la scoperta del come avvengono le operazioni vitali nelle piante e negli animali. Non cercando altro, non vede altro. Ecco perché nega ingenuamente l'esistenza pur evidente delle finalità» (É. GILSON, BF, p. 23).

spetti particolari, senza riuscire ad accedere ad una visione unitaria e completa[87].

Uno dei primi ad avvedersi degli errori dei filosofi è proprio Francesco Bacone, ritenendo lo studio sulle cause finali, come ricorda Gilson, *misplaced*, in quanto «ci si è sbagliati sul posto che a loro spetta»[88]. Dal punto di vista squisitamente scientifico, la ricerca sulle cause finali ritarderebbe lo sviluppo e il progresso scientifico, tanto da indurre ad un rigetto totale del finalismo. Giudizio inappellabile da parte del mondo scientifico nei confronti della metafisica, di cui Bacone sarebbe stato l'illustre portavoce, che finisce però per risultare perfino superfluo, perché, come sottolinea Gilson, «nulla impedisce ai due punti di vista di coesistere, e se la loro coesistenza pacifica è possibile, è pure desiderabile»[89]. La mentalità scientifica è talmente prevenuta nei riguardi del finalismo, si direbbe, da arrivare a gettare il bambino con l'acqua sporca. Infatti, contro ogni logica, temendo di dover accettare il finalismo come metodo di indagine, si preferisce rifiutarne l'esistenza, il che però è contrario al rispetto della specificità della natura[90].

Il meccanicismo, nonostante l'ampia diffusione e la fiducia che è riuscito a guadagnarsi, non è tuttavia il solo responsabile dell'abbandono del finalismo. In tale direzione, tanto Claude Bernard,

---

[87] Cfr. ivi, p. 30. In tal senso, Gilson ammette: «Accettando un disegno o una finalità come possibile principio di spiegazione, uno scienziato introdurrebbe nel suo sistema di leggi un anello completamente estraneo al resto della catena; intercetterebbe le cause metafisiche dell'esistenza degli organismi con le cause fisiche che dovrebbe attribuire alla loro struttura e alla loro funzione; peggio ancora, potrebbe anche essere tentato di scambiare le cause esistenziali degli organismi viventi per le loro cause efficienti e fisiche, tornando così ai vecchi tempi nei quali i pesci avevano le pinne perché erano stati fati per nuotare. Ora, può ben essere vero che i pesci sono stati fatti per nuotare, ma quando sappiamo questo, ne sappiamo sui pesci quanto ne sappiamo sugli aeroplani quando conosciamo che sono fatti per volare. Se non fossero stati fatti per volare, gli aeroplani non esisterebbero, perché essere macchine volanti è la loro definizione più appropriata; ma abbiamo bisogno di avremmo due scienze, l'aeronautica e la meccanica, per sapere come volano. Una causa finale ha stabilito un'esistenza della quale la scienza soltanto può stabilire le leggi» (É. GILSON, DF, p. 117).

[88] É. GILSON, BF, p. 41.

[89] Ivi, p. 43.

[90] «È qui, ricordiamolo, che per Aristotele sta il nocciolo del problema. Se uno scienziato si rifiuta di includere il finalismo nella sua interpretazione della natura, può farlo; la sua interpretazione della natura sarà incompleta, non falsa. Al contrario, se egli nega che ci sia del finalismo nella natura, è nell'arbitrarietà. Tenere il finalismo fuori dalla scienza è una cosa, metterlo fuori dalla natura è una cosa totalmente diversa» (ivi, p. 44).

quanto il suo antagonista Jean Rostand, appellandosi essenzialmente al carattere fisico-chimico e dunque strutturale della materia, non fanno altro che sottolineare i limiti della biologia moderna che, pur di negare il finalismo, perde di vista persino gli oggetti di cui dovrebbe occuparsi: «In effetti, il rifiuto di far appello al finalismo per spiegare l'organizzazione nella natura porta a lasciare inspiegata l'esistenza stessa degli organismi»[91]. In attesa che la scienza fornisca una spiegazione esaustiva sull'organizzazione degli esseri viventi, Gilson rilancia la domanda filosofica sul finalismo. Si tratta, in altre parole, di chiedersi con radicalità «se non ci sia, nella natura stessa delle cose, una ragione per cui una soluzione *scientifica* del problema sia sostanzialmente impossibile»[92].

Il discorso fin qui condotto sulle presunte verità scientifiche rimarrebbe incompleto se non si tentasse di confrontarci con gli aspetti positivi e negativi dell'evoluzionismo. L'impianto creazionista del cristianesimo forniva una lettura per molti versi inaccettabile per la mentalità scientifica contemporanea, sempre animata dalla questione sul *come*, più che da quella sul *perché* dell'esistenza della realtà[93]. Ma è necessario ammettere che, almeno fino ad un certo punto, la scienza si trovava a dover dare risposta agli stessi problemi che il Medioevo aveva cercato di affrontare quando si dibatteva intorno alla questione degli universali, concedendosi in più qualche licenza preclusa alla stessa filosofia[94]; infatti, «se è vero che le specie non esistono, è altrettanto vero che nessun individuo esiste al di fuori di una specie»[95].

La riproduzione e la moltiplicazione delle specie creano una molteplicità di questioni insormontabili che, almeno parzialmente, vennero

---

[91] Ivi, p. 50.

[92] Ivi, p. 51.

[93] «I problemi scientifici riguardano la conoscenza di *che cosa* le cose effettivamente sono; una spiegazione scientifica ideale del mondo sarebbe una spiegazione razionale esauriente di *che cosa* il mondo è effettivamente; ma *perché* esiste la natura non è un problema scientifico, perché la risposta a questo problema non è suscettibile di verifica empirica» (É. GILSON, DF, p. 108).

[94] «La risposta moderna del concetto di "forma sostanziale", che dovrebbe in effetti logicamente implicare la negazione delle specie, e le nega infatti, ma le ricorda senza scrupoli ogni volta che ne ha bisogno, e il solo mezzo per uscirne è negare assolutamente la legittimità di qualsiasi classificazione» (É. GILSON, BF, pp. 62-63).

[95] Ivi, p. 64.

affrontate proprio dall'evoluzionismo o trasformismo[96] non solo darwiniano, ma anche lamarckiano. In fondo, a parte il debito, mai debitamente riconosciuto, di Darwin nei confronti di Lamarck, Gilson mostra una certa simpatia nei confronti di Lamarck, dal momento che i suoi errori si limitano al piano scientifico e non investono quello teologico. Anzi,

> dal punto di vista teologico, Lamarck sosteneva una posizione inattaccabile. Se Dio ha creato il mondo, l'ha creato tale e quale esso è. Sta alla scienza dire cos'è il mondo e, comunque sia, il mondo della scienza è quello che Dio ha creato. Dal punto di vista scientifico; Lamarck proponeva una spiegazione quantomeno discutibile dell'origine delle variazioni organiche che costituiscono l'origine delle specie[97].

Questo sembra in definitiva un finalismo al contrario, che avrebbe in ogni caso ancora molto da insegnare, se non altro perché, non eliminando la costitutiva teleologia della natura, cerca di conciliare verità scientifica e rivelazione[98].

L'ambiguità della posizione di Darwin riguardo alla teoria dell'evoluzione emerge nella lettura di Gilson in una duplice direzione: infatti, non solo egli insiste sul debito nei confronti di Spencer, ma discute anche sull'uso del termine stesso di "evoluzione", che pare non compaia esplicitamente in nessuno degli scritti principali del fondatore dell'evoluzionismo[99].

Se ci impegniamo nella ricostruzione della semantica del termine "evoluzione", non possiamo non riconoscervi, avverte Gilson, la pre-

---

[96] «Intenderemo con trasformismo qualsiasi dottrina che affermi che le specie animali o vegetali sono cambiate nel corso del tempo, in qualunque modo questi cambiamenti si siano manifestati. Forse il trasformismo si definisce meglio attraverso la sua forma negativa, come negazione del fissismo, cioè: non è vero che le specie siano oggi le stesse che erano in origine, in qualunque modo s'intenda questa origine» (ivi, pp. 66-67).

[97] Ivi, p. 76.

[98] La dottrina di Lamarck ha il merito di far derivare «il finalismo dal pensiero di Dio all'interno della natura, dove del resto, anche se la si situasse innanzitutto nella mente di Dio, bisognerebbe pur finire per ritrovarla» (ivi, p. 79).

[99] Gilson sottolinea come Darwin «non ha scritto alcun libro il cui titolo annunci uno studio sull'evoluzione; ciò non prova niente, ma è un po' come se la parola "critica" non figurasse nel titolo di alcuna opera di Kant; sarebbe curioso. La parola "evoluzione" non compare nemmeno in nessuno dei titoli di quindici capitoli de *L'origine delle specie*, né dei ventun capitoli de *L'origine dell'uomo*» (ivi, p. 80).

senza di una tradizione addirittura di matrice stoico-agostiniana, nella quale rientra anche la discussa questione delle ragioni seminali che fin dai tempi di Agostino era stata concepita «per escludere la possibile apparizione di qualcosa di nuovo che riguardi l'essere senza che sia stato creato»[100].

L'evoluzionismo offre un *corpus* di concetti e teorie dal quale chi ricerca la vera sapienza non può certamente prescindere. Questo porta Gilson ad ammettere che «la verità fondamentale che egli intendeva mettere in evidenza era doppia: innanzitutto, che le specie sono cambiate nel corso del tempo; successivamente, che si sono modificate in virtù di un fenomeno generale che egli definì selezione naturale»[101]; per l'altro, anche a causa di alcune scelte discutibili [102] e di un certo rigore personale e professionale[103], Darwin non sembra in grado di fare un vero passo in avanti nemmeno in ambito scientifico, che invece sarà compiuto semmai senza di lui. In verità egli voleva «una natura in cui tutto avvenisse come se fossero state operate scelte, sebbene non ci fosse nulla e nessuno a scegliere»[104].

Per liberare gli uomini dagli errori del creazionismo, Darwin si è dato un ruolo indebito e per molti versi inappropriato: egli si ritiene il depositario «della missione scientifica di rivelare agli uomini una verità ai suoi occhi indubitabile, ma questa verità scientifica era nello stesso tempo il contrario di una certezza religiosa che lui stesso aveva perduto. L'antireligioso partecipa sempre un po' del religioso»[105].

Rispetto al pesante giudizio su Darwin, Gilson si preoccupa di far luce sull'effettivo ruolo svolto da Spencer nel novero degli evoluzionisti, dal momento che questi vanta su Darwin almeno il merito, dell'anteriorità dell'idea dell'evoluzione. Di Spencer, Gilson apprezza il *piglio* filosofico della sua ricerca, che coglie in maniera esplicita nel momento in cui ne riconosce l'intento di fondo: «Quello di ottenere

---

[100] Ivi, p. 82.
[101] Ivi, p, 85.
[102] Gilson infatti attribuisce alle vicende personali del giovane Darwin la responsabilità del suo se non proprio ateismo, almeno agnosticismo di fondo. Al riguardo cfr. ivi, pp. 89-92.
[103] «Darwin fu l'incarnazione stessa dello spirito scientifico, tanto avido nell'osservare i fatti quanto scrupoloso nella loro interpretazione. Cauto di temperamento, e schivo in molte occasioni, evitava la pubblicità e detestava le controversie» (ivi, p. 101).
[104] Ivi, p. 98.
[105] Ivi, p. 121.

una conoscenza totalmente unificata; inoltre per il fatto che procede attraverso costruzioni concettuali molto più che sulla base dell'osservazione e della descrizione dei fatti»[106].

In poche parole, Gilson è convinto che «utilizzando il concetto di evoluzionismo, Spencer giunga alla spiegazione della realtà inorganica, organica, animale e umana sotto tutti i suoi aspetti»[107]. Il metodo adottato non lascerebbe dubbi sulla matrice filosofica della sua impostazione, dal momento che, «come un vero filosofo, Spencer parte dall'universale per spiegare il particolare»[108].

A parte qualche raro apprezzamento, tuttavia, il giudizio di Gilson nei confronti del gruppo dei sostenitori dell'evoluzionismo è senza troppe possibilità di replica, dal momento che questi si trovano d'accordo proprio su ciò che combattono con maggiore intransigenza: il creazionismo. Per dirlo con Gilson «nell'insieme, formavano dunque uno di quei gruppi di pensiero che concordano su ciò che negano, senza essere necessariamente d'accordo su ciò che affermano»[109].

La pretesa della scienza di demolire l'impianto creazionista per trovare soluzioni più convincenti, capaci di rendere ragione della trasformazione progressiva delle diverse specie, appare a Gilson del tutto inconsistente[110]. Oltre a ciò, l'evoluzionismo si è mostrato persino dannoso quando ha preteso di applicare i criteri di spiegazione del biologismo alla sfera sociale, giungendo perfino a legittimare forme di intolleranza decisamente antievangeliche[111].

È interessante, e forse anche un po' paradossale, il tono di soddisfazione che si percepisce alla fine del percorso espositivo intorno all'evoluzionismo, un apprezzamento che traspare dalle parole di Gilson:

---

[106] Ivi, pp. 107-108.

[107] Ivi, p. 108.

[108] *Ibid*.

[109] Ivi, p. 114.

[110] Gilson ricorda infatti la figura del rev. Malthus, il quale era senz'altro un "uomo eccellente" e anche un onesto cristiano, che tuttavia, «non amava i poveri». Con tale esempio mette in evidenza gli effettivi pericoli di una visione scientifica sganciata dall'ermeneutica religiosa (ivi, p. 125).

[111] Il giudizio di Gilson in tal senso è senza appello: «Malthus non dice che non si debbano nutrire i poveri, sostiene solamente che essi non hanno diritto a essere nutriti e, vero o no, la sua proposta non è in accordo col messaggio evangelico» (ivi, p. 126).

> Il lungo viaggio attraverso l'evoluzionismo non è stato inutile. Ci ha mostrato innanzitutto che il problema della finalità è altrettanto inevitabile nella prospettiva dell'evoluzione delle specie che in quella della loro creazione. In effetti, la finalità gode oggi di maggior credito rispetto all'evoluzione[112].

Dopo una breve parentesi dedicata nuovamente a Bergson, Gilson intende mostrare a quali errori abbia condotto il meccanicismo nel suo tentativo di soppiantare lo stesso finalismo che, in fondo, nemmeno l'evoluzionismo era riuscito completamente a rinnegare.

Con immotivata presunzione, il meccanicismo pretende di mettere da parte il finalismo, come si fa con un ospite inatteso di cui si desidera l'immediata partenza[113]. Ciò che i meccanicisti proprio non riescono a capire è, per contro, da sempre chiarissimo ai finalisti, ovvero che le due prospettive non sono in definitiva così inconciliabili, anzi «è la presenza evidente di un meccanicismo che richiede che si faccia appello alla causa finale»[114] .

È sbalorditivo e disarmante che gli indirizzi maggiori che si sono affermati nel ventesimo secolo (la fisica quantistica e la biologia), pur utilizzando entrambi un metodo scientifico, sembrano fondarsi su affermazioni generiche e in ultima analisi approssimative. È il caso di alcune osservazioni formulate, ad esempio, da Walter M. Elsässer che si rivelano imprecise ed errate proprio sotto il profilo scientifico. Per un verso, infatti, è difficile comprendere come l'esigenza di scientificità, esibita dalla fisica, inciampi in affermazioni generiche e deboli proprio sotto il profilo scientifico[115]; per l'altro, Gilson si chiede come interpretare il primato della vita organica sulla natura inorganica che la ospita; come può «la mente accontentarsi di una visione della natura vivente in cui le regole che ne spiegano il funzionamento non valgono per spiegarne l'esistenza?»[116].

---

[112] Ivi, pp. 142-143.

[113] «Normalmente il meccanicismo esclude il finalismo, ma il finalismo non esclude il meccanicismo, al contrario lo implica necessariamente» (ivi, p. 169).

[114] Ivi, p. 172.

[115] Si veda a questo proposito l'affermazione di Elsässer sulla disomogeneità radicale e il relativo commento di Gilson cfr. ivi, p. 178.

[116] Ivi, p. 179.

Sorprendente è per lui scoprire che qualcuno, nonostante sia un biologo, ricorre alla professione di fede e al senso comune come sorgenti di informazione per conseguire le verità scientifiche. Il che getta numerose dubbi sui risultati della fisica quantistica o della biologia. Chi non vede il nesso evidente tra il tutto e le singole parti e come può la scienza pretendere di isolare la parte dal tutto senza cadere nell'astrazione? Ora, la scienza dovrebbe fornirci delle certezze incrollabili, ma non è così:

> A partire dal meccanicismo puro, che suppone delle serie perfettamente omogenee di esseri perfettamente omogenei, degli esseri così poco omogenei come le piante e gli animali non dovrebbero esistere. Invece esistono. Il fisico si accontenta di pensare che, per quanto estremamente improbabile, la loro esistenza non è assolutamente impossibile, ma il filosofo, che in questo ambito, non è che l'uomo della strada resta perplesso[117].

Dopo aver cercato di negare la validità del finalismo, perché in fondo non sa «che farsene della causa finale»[118], l'assertività della scienza implode. La filosofia è arrivata dove la scienza si arresta. Grazie alla fiducia nella causa finale, come criterio di spiegazione della realtà, il filosofo è in grado di comprendere, senza rinunciare al meccanicismo proprio della natura, le costanti della filosofia della natura[119].

Giunto a questo punto, Gilson si impegna in un bilancio complessivo sul modo in cui dobbiamo intendere la *biofilosofia*, affermando:

> Per biofilosofia, o filosofia della vita, intenderemo l'interpretazione filosofica dei caratteri propri degli esseri viventi. Non è qui in questione la vita in se

---

[117] Ivi, p. 185.

[118] Ivi, p. 199.

[119] «I fatti che la biologia di Aristotele voleva spiegare sono sempre gli stessi. Gli si rimproverava, talvolta aspramente, di averli spiegati male, ma ora non vengono spiegati per niente. Le interpretazione meccaniciste di questi fatti, che Aristotele già diceva che non, potevano essere sostenute, non sono mai riuscite a dare una risposta soddisfacente, ma hanno solamente messo sempre più in evidenza l'inevitabilità delle nozioni di organizzazione e finalità invocate dal Filosofo per spiegare l'esistenza delle strutture meccanicistiche il cui studio è affidato alla scienza. La stessa scienza contemporanea afferma la necessità imprescindibile di nozioni di tal genere. Questo ci incoraggia a non considerare superate, ma piuttosto a vedere in esse delle costanti della filosofia della natura, la quale, nei limiti accessibili all'osservazione storica, non sembra mai aver smesso di essere quello che è» (ivi, p. 192).

> stessa, né il vitalismo, perché la vita è un effetto piuttosto che una causa e il vitalismo non è una costante nella filosofia della natura[120].

Qualsiasi oggetto della realtà noi ci troviamo davanti e qualsiasi circostanza tentiamo di spiegare, tutto ci riporta oltre gli effetti immediatamente percepibili verso il fine che manifesta non il *come*, ma il *perché* le cose sono come sono. I numerosi esempi addotti mostrano l'inutilità e l'inadeguatezza delle ipotesi scientifiche, soprattutto quelle connesse alla teoria dell'evoluzione, quando pretendono di prescindere, se non addirittura di negare il finalismo. Il cuore della proposta di Gilson ci pare riposi, in definitiva, nel riconoscimento della secondarietà della spiegazione meccanicistica del reale e dell'originarietà e universalità del fine:

> Quale che sia la sua origine trascendente, la finalità dell'organismo è la stessa che è nella freccia che, una volta scoccata dall'arciere, vola verso il bersaglio senza saperlo. Venti intenzioni esterne possono averla diretta verso il bersaglio, ma essa ci va ormai per conto suo ed è proprio essa che lo raggiunge. La direzione di un movimento fa parte del movimento stesso[121].

La vita presa in se stessa è irriducibile e oltrepassa la possibilità di omologazione. Non possiamo interpretare la vita come un fenomeno comune a tanti altri; questo forse è ciò che anche il biologismo moderno, nel suo ritorno al finalismo, aveva capito. In alcuni casi, infatti, non si è potuto fare a meno di ammettere che la spiegazione casuale, tipica del meccanicismo, non riesca a produrre nessun valido risultato nemmeno in ambito scientifico; quello che determina è semmai solo «una comicità involontaria che si potrebbe evitare dicendo semplicemente che, sia dal punto di vista scientifico che filosofico, il meccanicismo della selezione naturale è semplicemente una non spiegazione»[122].

Al termine, Gilson ammette che tutto il lavoro condotto in vista del riconoscimento del finalismo insito nella natura è stato necessario, ma non indolore, perché ha comportato una messa in discussione del sen-

---

[120] Ivi, p. 193.
[121] Ivi, p. 201.
[122] Ivi, pp. 208-209.

so dell'esistere, estranea di per sé al panorama delle competenze di cui dispone uno scienziato. Sarebbe imprudente e irresponsabile per uno scienziato non volersi porre domande che investono un orizzonte ulteriore; in realtà, solo quando il discorso scientifico accetta di confrontarsi con la metafisica è anche in grado di trovare le risposte che andava cercando.

Dopo aver messo a tema i limiti del meccanicismo e le risorse interne all'evoluzionismo, un altro passo avanti, nel sottolineare gli errori commessi dai filosofi estranei alla sapienza, viene compiuto da Gilson nel momento in cui si confronta con taluni indirizzi del pensiero contemporaneo. Alcuni interpreti della contemporaneità si comportano con il pensiero come quei giocatori d'azzardo che, nella speranza di vincere la somma che gli cambierà la vita, si accaniscono sul gioco senza accorgersi di andare in rovina.

Nella parte conclusiva del volume *Costanti filosofiche dell'essere*, dedicata alla diffusione di una mentalità atea, Gilson mette in guardia rispetto ai numerosi problemi suscitati dall'ateismo filosofico. Egli si chiede, infatti, quale senso abbia per l'ateo, che per definizione non crede in alcunché, affannarsi tanto per dimostrare l'inesistenza di Dio; se Dio non esiste nemmeno l'ateismo ha molto senso, dal momento che esso costruisce la propria identità in opposizione al nulla; accanto a ciò, registra anche la difficoltà ad incontrare ai nostri giorni una forma di ateismo puro; piuttosto che non credere a nulla, i più sono affetti da una certa tiepidezza nei confronti della religione, che sono in molti a confondere con l'ateismo vero e proprio. Del resto, anche l'ateo è spesso una persona che nega senza conoscere a fondo; rispetto a lui gli scolastici hanno almeno il merito di aver lottato per qualcosa che conoscevano molto bene!

Prendendo le mosse dalla nota tesi nietzschiana sulla morte di Dio, Gilson riconosce che «l'assurdità stessa dell'enunciato ne ha fatto il successo pubblicitario, perché la pubblicità si interessa solo dello straordinario e, preferibilmente, dell'accidentale»[123]. Da qui, sembra intenzionato a rileggere l'ateismo di Nietzsche, nella sua complessità, cercando di non travisare né tradire l'autentico messaggio rivelato da Zarathustra. L'annuncio della morte di Dio è, infatti, la dichiarazione

---

[123] É. GILSON, AD, p. 16.

di un moralista e non di un metafisico; come tale, deve essere intesa nel senso che «ciò che è veramente morto è quindi il Dio dell'etica cristiana tradizionale»[124] e, dunque, si tratta di una negazione che restringe il suo raggio d'azione all'ambito più propriamente morale che ontologico[125].

Gilson è convito che il discorso di Zarathustra si regga su un'illusione di fondo, come spiega in una lettera inviata all'amico e collega Augusto Del Noce nel 1965:

> L'illusione di Nietzsche mi sembra essere di credere che l'uomo prenderà la successione di Dio. Se Dio non esiste, l'uomo l'ha inventato, e non ha potuto essere inventato se non perché egli non poteva farne a meno. Che l'uomo non possa vivere senza Dio non prova che Dio esiste, ma ciò permette di temere che, a sua volta, l'uomo cessi rapidamente di esistere. Questo pensiero mi rattrista, perché io sono per l'essere contro il nulla[126].

Nonostante proponga un ateismo assoluto, Nietzsche dimostra di 'volare alto' e per questo, almeno in un certo senso, merita rispetto. La sua battaglia contro la meschinità e la banalità lo mette su di un piano diverso, migliore, si direbbe, dei suoi imitatori, i quali non godono di grande stima presso Gilson, che li appella «atei a buon mercato»[127], privi di dignità e dunque non meritevoli di grande considerazione.

Nemmeno per Sartre, come per Nietzsche, «l'ateismo è cosa facile, né piacevole, ma una verità aspra e dura, da conquistare a viva forza, e per la quale, anche dopo averla conquistata, bisogna accettare di soffrire»[128]. Gilson, di fronte a tanti presunti atei, non può fare a meno di chiedersi come mai questi autori impegnino tante energie per dichiarare l'inesistenza di qualcuno che non esiste. Qui l'ateismo rivela tutta la sua debolezza; infatti, «se realmente non ci fosse più alcun Dio, un grande scrittore quale è Nietzsche non dispiegherebbe per provarlo uno sforzo di una violenza pericolosa per la ragione»[129]. Si potrebbe provare a trattare Dio come Comte tratta le nozioni della metafisica,

---

[124] Ivi, p. 17.
[125] Ivi, p. 18.
[126] É. GILSON, LA, p. 68.
[127] É. GILSON, AD, p. 20.
[128] *Ibid.*
[129] Ivi, p. 22.

cioè mettendolo semplicemente da parte, ma ci si rende conto che questo è di fatto impossibile, seppure gli atei provino a gettare Dio fuori della porta, in realtà Questi 'rientra dalla finestra'. Coloro che fanno professione di ateismo e che si prodigano nel dimostrare che Dio non esiste, dovrebbero riuscire a spiegare perché impiegano tante energie per qualcosa che semplicemente non c'è. E in fondo se poi Dio non ci fosse davvero, nemmeno si potrebbe dire di essere atei!

Basterebbe ammettere con lealtà e umiltà, come fa Gilson, che semplicemente «la questione rimane aperta, perché se ci fossero delle prove indiscutibilmente definitive dell'esistenza di Dio, come ne esistono delle verità geometriche, non ci sarebbero atei; se ve ne fossero della non esistenza di Dio, non ci sarebbero credenti»[130]. Agli atei, dunque più che ai credenti spetta l'onere della prova, l'incapacità di fornirla in maniera incontrovertibile è il segno tangibile del loro errore[131].

Per questi motivi, l'ateismo è inconsistente e persino ridicolo, cade sotto i colpi delle proprie disattenzioni e leggerezze, come nel caso di Claude Lévi-Strauss[132]. Forse bisognerebbe riformulare i termini stessi dell'ateismo; in altre parole, ci si chiede se sia sufficiente dichiarare, senza fornire alcuna spiegazione razionalmente valida, che Dio non esiste per negare il suo essere. D'altra parte, Gilson qui pensa ad un sondaggio della metà degli anni '60, in cui solo un ristretto numero della popolazione americana dichiara di essere veramente atea e, anche tra coloro che si proclamano tali, in realtà si tratta solo di un modo per esprimere una certa "tiepidezza religiosa".

Gilson si preoccupa, anche in questo caso, di fare un po' di chiarezza sull'uso dei termini:

---

[130] Ivi, p. 23.

[131] «Coloro che dicono che Dio non esiste sono esattamente nella situazione in cui mettono i loro avversari. Non si dice che non abbiano bisogno degli argomenti da far valere in loro favore, ma piuttosto che non si curano di far valere degli argomenti quali che siano e, soprattutto, che la questione non impegna seriamente la loro attenzione» (*ibid*).

[132] Qui Gilson con acume mette in ridicolo la posizione dell'antropologo, che non si preoccupa di fornire ragioni forti per la propria professione di ateismo: «Essere un docente di antropologia sociale, aver sfidato fatiche e pericoli per studiare i superstiti di alcune tribù selvagge in amazzonia, portare il nome della tribù di Levi e non essersi mai trovato a confronto con Il Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, è il colmo della sfortuna» (ivi, p. 26).

> Credere nell'esistenza di un Dio non è necessariamente professare una religione, professarne una non significa necessariamente praticarla con l'assiduità che essa stessa raccomanda, e praticarla assiduamente perché lo si deve è ben diverso dal praticarla perché lo si desidera e la si ama[133].

L'errore nell'errore, verrebbe da dire!

Il clima di sfiducia e l'ignoranza dilagante spiegherebbero infine la professione di fede di molti sedicenti atei. Gli argomenti sostenuti dall'ateo sono, infatti, solo di rado, supportati dalla conoscenza e dallo studio. Tale fatto diventa tanto più evidente se si pensa che, spesso, le 'ragioni' dell'ateo sono le stesse di cui si serve la scolastica per giungere a dimostrare l'esistenza di Dio. A tale conclusione, un po' sorprendentemente, perviene Gilson quando, sfidando molteplici obiezioni[134], osserva le titubanze del Decano episcopale della Cattedrale Nazionale di Washington, Francis B. Sayre; infatti, mentre

> quel Decano dice: «I am confused as to what God is», ripete senza saperlo le parole delle quali si è servito san Tommaso d'Aquino, nel suo commento sul Libro delle Sentenze, per descrivere colui che, progredendo nella conoscenza di ciò che Dio non è, si trova ridotto a dire di Dio che è, e nulla di più (*et nihil amplius*), al che gli viene in mente che la stessa parola *è* si applica male a Dio, poiché noi non possiamo rappresentarci che l'essere sensibile di oggetti finiti[135].

Il dibattito scientifico, di cui Gilson si è occupato in altra sede, come abbiamo visto, gli offre argomenti sempre validi e incoraggianti per soccorrere e incentivare la causa dell'ateismo. L'atteggiamento del credente nei confronti delle verità scientifiche sembra essere diametralmente opposto a quello dello scienziato nei riguardi delle verità di fede; per il primo è ammissibile conciliare l'esistenza di un Dio creatore e ordinatore della materia con la spiegazione fisico-chimica, mentre per il secondo si tratta di «non ammettere nulla (in linea di principio) che non sia scientificamente dimostrato o dimostrabile con i metodi della fisica matematica, cioè con l'esperienza e con la ragione»[136].

---

[133] Ivi, p. 29.

[134] «Dire che l'ignoranza teologica è responsabile dell'offuscarsi progressivo dell'idea di Dio, fa correre il rischio di passare per un intellettuale pretenzioso» (ivi, p. 30).

[135] *Ibid.*

[136] Ivi, p. 32.

Il bisogno di sottoporre l'intera realtà al vaglio della dimostrazione finisce per impoverire l'esperienza della coscienza interiore, che non possiamo esibire e interpretare come un fatto. Nell'intimo dell'essere umano riposano quelle verità che orientano la nostra vita e le nostre scelte[137]; cercare di spiegarle con metodo analitico rischierebbe di tradire quel mistero dell'essere che noi stessi siamo.

Accanto allo spirito scientista, anche il marxismo lavorava per indebolire la solidità della fede. La lettura offerta Gilson del materialismo dialettico è interessante: quell'impianto filosofico sembra sorretto dal desiderio ossessivo «di aiutare Israele a soddisfare la sua aspirazione più profonda, cessare di esistere»[138]. In questo ambito, l'accusa principale, o se si vuole l'errore di fondo del pensiero marxiano, è di non essere un pensiero, ma un'*azione*. Marx, infatti, è troppo preoccupato di dimostrare l'efficacia pratica della filosofia, da perdere di vista lo stesso ragionamento filosofico: «La filosofia marxista è anzitutto una guida per l'azione, uno strumento del proletariato; armato della teoria rivoluzionaria, il proletariato diventa un combattente intrepido per la realizzazione degli ideali marxisti, quindi dell'umanità marxista tutta intera»[139].

La finalità politico-sociale di Marx prende il sopravvento sulla professione di fede atea; quello che veramente lo interessa non è l'argomento filosofico dell'esistenza o inesistenza di Dio, ma la difesa del proletariato. Marx, insomma, sembra proporre un'equazione semplice: schierarsi dalla parte dell'esistenza di Dio significa difendere gli interessi della borghesia; viceversa, se vogliamo sostenere la giusta causa del proletariato dobbiamo dire che Dio è morto[140].

La battuta conclusiva del credente Gilson la dice lunga sulla capacità di approvazione di un argomento così poco razionalmente sostenibile: «Il Dio del borghese capitalista Francesco d'Assisi non è anco-

---

[137] Nell'intimo della coscienza sorge la certezza dell'esistenza di Dio. Qui il filosofo francese si stupisce come dopo tante dichiarazioni circa l'inesistenza di Dio vi sia chi ancora ci crede con incrollabile convinzione. Su questo punto cfr. ivi, p. 40.

[138] Ivi, p. 34.

[139] Ivi, p. 35.

[140] «Dire che c'è un Dio significa lavorare per la borghesia, dire che non c'è Dio significa lavorare per il proletariato; ora vogliamo lavorare per il proletariato, dunque Dio non esiste» (ivi, p. 38).

ra morto; se lo è, il museo moscovita dell'ateismo è l'unico del mondo consacrato a qualcosa che non esiste»[141].

In definitiva, Gilson si rende conto che il combattimento più aspro è sempre quello che avviene nell'essere umano, dove l'idea di Dio si trova a fare i conti, avendo a volte la meglio, contro un atteggiamento tanto scettico quanto riduzionista. Un esempio fra tutti è rappresentato proprio da Kant che, dopo aver mostrato l'inaccessibilità della metafisica, «rimase così certo dell'esistenza di Dio come non lo era mai stato. La prova che Dio è indimostrabile non fece di lui un ateo»[142].

Se volessimo spingere un po' oltre la domanda, dovremmo chiederci, come fa a questo punto Gilson, da dove o come l'uomo si formi questa idea 'irresistibile' di Dio. Diverse sono, come è evidente, le possibili risposte. Tra queste Gilson sembra prediligere quella agostiniana dell'impronta che Dio ha lasciato e di cui ciascuno di noi può avvedersi rivolgendosi a se stesso[143].

Anche la rilettura di Spinoza consente di fare un passo ulteriore, dal momento che questi è riuscito a teorizzare la nascita della superstizione non come una costola del religioso, ma come l'emergere del negativo che affligge la vita degli uomini. Dunque, gli uomini per essere soccorsi non ricorrono all'idea di Dio, ma inventano la superstizione. Questa affermazione serve per ribadire l'argomento caro alla riflessione gilsoniana circa la genesi nel pensiero dell'idea di Dio e dell'idea dell'essere. L'attenzione di Gilson è ancor rivolta agli errori commessi dai principali indirizzi della filosofia moderna, innatismo ed empirismo i quali, pur cercando di dare risposte alla questione dell'esistenza o inesistenza di Dio, non hanno tenuto conto degli importanti risultati elaborati dalla filosofia scolastica. In tal modo avrebbero solo abbandonato, ma non risolto il problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio.

> La maggioranza degli atei che filosofano si accontentano di denunciare l'insufficienza delle prove che si propongono della sua esistenza; ciò è del

[141] Ivi, p. 38.
[142] Ivi, p. 41.
[143] «Dio ha lasciato la sua impronta sulla sua opera e (che) non è scusabile l'uomo che pretende di ignorarne l'esistenza. La più chiara di queste impronte è l'uomo stesso con la sua intelligenza e la sua volontà» (ivi, p. 43).

> tutto diverso. Il fatto stesso che si desiderino delle prove della non esistenza di Dio è segno che la credenza nella sua esistenza è già presente[144].

La questione della dimostrazione dell'esistenza di Dio si rivela in tutta la sua complessità e suggerisce al Nostro una duplice riflessione: da un lato, ribadire l'indipendenza della certezza dell'esistenza di Dio dalle diverse e possibili dimostrazioni filosofiche; dall'altro, rendersi conto «che l'insuccesso di tali prove nel convincere degli spiriti moderni non abbia molto a che vedere con la diffusione della scienza»[145].

Attraversando la complessa riflessione kantiana, Gilson ne mette in luce le non poche difficoltà, soprattutto quando affronta la questione di Dio. A questa domanda il filosofo di Könisberg aveva cercato di rispondere invocando l'assoluta necessità dell'essere per il pensiero. Non possibile teorizzare un'attività riflessiva che pensa il nulla:

> Se fosse possibile che non ci fosse nulla, non ci sarebbe nulla. Non ci sarebbe pensiero, come dice giustamente Kant, e non ci sarebbe neppure Kant per porre la domanda. Poiché esiste qualcosa, c'è dell'essere necessario, in quanto il reale attualmente dato è necessario con pieno diritto dal momento che è[146].

Né il materialismo, né l'ateismo dunque riescono a dimostrare l'inesistenza di Dio, le loro ipotesi non sono solo sbagliate, ma persino del tutto impossibili. Il fallimento di questi tentativi non impedisce, tuttavia, che vi siano uomini e donne che, vivendo in condizioni disperate, cercano la mano di Dio solo nei momenti di sconforto, il che conferma ogni verosimile dubbio che non è l'uomo a rendere possibile l'esistenza e nemmeno a determinare la relazione con Dio.

Il desiderio vivo della ricerca costituisce dunque nella mente di Gilson, anche in questo ambito, il primo indizio di un percorso di riconoscimento della verità che è al contempo lineare e articolato, come lo stesso autore mette in evidenza: «Ci sono molte occasioni di dubbio, di esitazione e d'incertezza nel procedere di uno spirito alla ricerca di Dio, ma la possibilità stessa di una tale ricerca implica che il

---

[144] Ivi, pp. 52-53.
[145] Ivi, p. 63.
[146] Ivi, p. 56.

problema dell'esistenza di Dio resta, per lo spirito del filosofo, una inevitabilità»[147].

Ancora una volta, si direbbe, il discorso di Gilson si è sviluppato articolando la dimensione storica con quella teoretica, in quanto, come è stato osservato, «è connaturato con la sua stessa ispirazione, che vuole ricondurre le molteplici prospettive parziali sul vero al loro punto di vista unitario: quello di una verità squisitamente filosofica, la cui luce giunge anche ad illuminare le deviazioni e gli errori dei filosofi che abbiano smarrito la sua guida sicura»[148].

Il dibattito suscitato intorno agli errori dei filosofi moderni, a causa della loro pretesa di credere esistente solo ciò che può essere pensato, alimenta in Gilson il desiderio di fare chiarezza sul metodo più adatto alla ricerca filosofica realmente ispirata all'amore della sapienza.

3. Il realismo come via d'accesso alla verità

Accanto all'impegno profuso nello smascherare alcuni errori commessi dai filosofi moderni e contemporanei nell'abbandono della metafisica, da cui sarebbe derivata l'incapacità di cogliere il nucleo essenziale della conoscenza che «è sempre inserita nell'esperienza dell'Io come uno specifico momento dell'esperienza tra il soggetto e le cose»[149] , Gilson si sforza di segnalare e attraversare la porta stretta attraverso la quale accedere alla sapienza. Questo l'intento sotteso al lavoro filosofico *Le Réalisme méthodique*, con il quale proveremo a questo punto a confrontarci[150]. Quest'opera costituisce per la nostra ricerca una specie di ponte mediante il quale, tenendo sullo sfondo gli

---

[147] Ivi, p. 57.

[148] M.L. FACCO, *op. cit.*, p. 112.

[149] M.A. MENDOZA, *Étienne Gilson tra idealismo e realismo critico,* in É. GILSON, RF, p. 10.

[150] Come ricorda Shook: «Durante gli anni '30 Gilson prese parte alla sua seconda controversia strettamente filosofica, questa volta sul cosiddetto realismo critico di molti neoscolastici. Affrontò questa questione in due libri importanti. *Le réalisme méthodique* (Téqui, Paris 1936; McG 131) raccoglie alcuni saggi di Gilson scritti a partire dal 1930; fu pubblicato in «Cours et documents de philosophie» di Yves Simon. *Rèalisme thomiste et critique de la connaissance* (Vrin, Paris 1939; McG 134) fu preparato da Gilson per mettere in chiaro che qualsiasi forma di tomismo che si servisse degli argomenti dei realisti critici, non era il tomismo di Tommaso d'Aquino» (L.K. SHOOK, *op. cit.*, p. 265).

errori commessi nella modernità, viene esplicitata la visione di Gilson sul rapporto tra pensiero e realtà. Egli si preoccupa di approfondire tutte le potenzialità dell'attività pensante e, implicitamente, mostrare fin dove può condurre l'amore della sapienza, tratteggiando così uno stile filosofico capace di conciliare chiarezza del dire e salvaguardia dell'inesprimibile[151].

Per Gilson non si tratta semplicemente di giustapporre un metodo filosofico ad un altro, quanto piuttosto di cogliere il cuore della Scolastica identificata emblematicamente nello «studio della sapienza», intendendo la sapienza come «la scienza dei primi princìpi e delle cause prime»[152]. Concordiamo su questo punto con il giudizio espresso di recente da M. A. Mendoza quando sottolinea che lo spessore teoretico di quest'opera

> si coglie adeguatamente sulla scorta di una contestualizzazione storica che vede Gilson, negli anni fra le due guerre, alle prese con un problema di apparente ordinaria amministrazione. In realtà, non sii trattava di una fra le tante questioni di riflessione critica (…). Si trattava invece di capire che cosa si intendesse in quell'epoca con le espressioni di "idealismo" e "realismo critico" e in che cosa consista il realismo[153].

Gilson è convinto che, per resistere alle forze centrifughe del materialismo, dello scientismo e dell'ateismo, dobbiamo mantenerci saldamente ancorati al nucleo originario della *filosofia cristiana* che conferisce senso a tutta la ricerca filosofica. Per lui è, quindi, indubitabile che «in un universo cristiano l'oggetto della conoscenza è di tal natura che essa è capace di reggere un'epistemologia realista»[154]. Da qui anche la convinzione, per dirlo con Di Ceglie, che «il realismo, poiché unico possibile metodo della conoscenza filosofica, è "metodico": se rettamente praticato in conformità alla sua autentica natura, esso consente alla filosofia di confrontarsi con l'esperienza universale e pre-

---

[151] «Certo, per progredire in filosofia può essere necessario non perdere mai di vista l'inesprimibile, ma la filosofia consiste in ciò che essa è capace di dire, malgrado le deficienze di espressione che inevitabilmente ci sono e che occorre incessantemente correggere» (É. GILSON, RF, p. 105).

[152] Ivi, p. 56.

[153] M.A. MENDOZA, *Étienne Gilson: tra idealismo e realismo critico*, in É. GILSON, RF, pp. 10-11.

[154] É. GILSON, SF, p. 293.

filosofica dell'uomo, a partire dalla certezza dell'esistenza delle cose e del mondo»[155].

Proviamo quindi a cogliere attraverso la rilettura di quest'opera alcuni indizi di fondo del suo realismo filosofico[156]. Gilson sembra voler mettere a tema almeno due elementi cruciali: i limiti dell'idealismo da Descartes in poi, la natura e lo scopo del realismo[157].

Ancora una volta, Descartes sembra il principale responsabile di una lacerazione che nel linguaggio di Gilson prende ora il nome di idealismo. Il *cogito* cartesiano rimane ancorato all'idea della rappresentazione dell'ente all'interno della mente umana. Da qui la questione essenziale, circa l'esistenza della realtà al di fuori della mente che la percepisce. Si chiede, infatti, Gilson: se noi seguiamo fino in fondo il procedimento di Descartes, che concepisce l'ente in funzione del pensiero, siamo poi in grado di percepire l'ente in sé e per sé, oppure la conoscenza dell'ente si riferisce sempre alla rappresentazione che dell'ente ci ha dato il pensiero[158]? In realtà «la storia sta a mostrarci che il suo tentativo è destinato a risolversi in uno scacco»[159]. In una parola, il *cogito* può rivelarci l'esistenza dell'essere pensante, ma non l'esistenza della cosa pensata:

> È evidente che io penso per il fatto di esistere, ma non è affatto evidente che le cose esistano per il fatto che io le penso; l'esistenza che il *cogito* mi mostra

[155] R. Di Ceglie, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, p. 103.

[156] Cfr. M.A. Mendoza, *Étienne Gilson: tra idealismo e realismo critico*, in É. Gilson, RF, p. 11. «La primalità della questione metodologica nel pensiero di Gilson consegue alla fondazione metafisica del metodo filosofico, il quale non si costituisce come processo dialettico a partire dal principio metafisico, è costituito invece sulla base del realismo filosofico, che si impone, con la dogmaticità dell'evidenza, come il metodo stesso del filosofare; dunque, al percorso metodologico della filosofia gilsoniana corrisponde una prospezione metafisica sempre più profonda» (M.L. Facco, *op. cit.*, p. 272).

[157] Si avverte che in questa sede non approfondiremo le diverse tappe dell'interpretazione che Gilson da del pensiero di Descartes, ma limiteremo le nostre riflessioni ad alcuni aspetti particolarmente rilevanti soprattutto per far emergere l'originalità della proposta gilsoniana. Per approfondire la suddetta interpretazione si può fare riferimento anche al saggio di J.L. Marion, *L'instauration de la rupture: Gilson à la lécture de Descartes*, in M. Couratier (ed.) *Étienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, Vrin, Paris 1980, pp. 13-34).

[158] «L'ente che io percepisco, visto che lo percepisco con mio pensiero e all'interno di esso, è qualcosa di più di un mero essere pensato?» (É. Gilson, RF, p. 49).

[159] Ivi, pp. 49-50.

> in modo assoluto e immediato non può che essere che l'esistenza di me stesso, non di qualcos'altro[160].

Pur riconoscendo una certa fecondità nella ricerca condotta da Descartes[161], Gilson ritiene necessario deviare completamente dalla traiettoria da lui tracciata, cercando anche di fare chiarezza rispetto alle posizioni del realismo di altri autori, come Léon Noël e Désiré Mercier.

Il primo, senza discostarsi troppo da Descartes, propone una forma di realismo, per così dire 'immediato', che, tuttavia, non riesce ad andare oltre «allo strano paradosso di pretendere che il metodo di Descartes, dal quale deriva ogni forma di idealismo, porti a costruire una metafisica realistica»[162]. In sostanza Gilson è convinto che l'ipotesi di Noël finisce nelle stesse secche in cui si incaglia anche l'idealismo:

> L'illusione di cui soffrono i tentativi di questo genere, anche quando cercano di giustificarsi con le più sofisticate elucubrazioni, è di credere che si possa trarre una ontologia da una teoria della conoscenza e che si possa trovare nel pensiero, con un metodo qualsiasi, qualcosa che non sia il pensiero stesso[163].

Il realismo immediato per un verso e l'idealismo per l'altro hanno come referente primario l'io, da cui procedono per arrivare alla conoscenza delle cose percepite, mentre per l'autentico realismo, ovvero quello della scolastica, l'*esse* non dipende dal *percipi*[164]. Solo la scolastica dunque è in grado di ricondurre verso la sapienza; essa è essen-

---

[160] Ivi, p. 53.

[161] «L'esperienza cartesiana fu un'impresa metafisica ammirabile e ha avuto l'importanza del genio più puro; noi le dobbiamo molto, se non altro per avere brillantemente provato che ogni esperienza di questo genere è condannata in anticipo a uno scacco: ma è il colmo dell'ingenuità ripercorrerla nella speranza di ottenerne dei risultati contrari a quelli che essa ha sempre dato, perché per essenza non può dare che quelli» (ivi, p. 50)

[162] Ivi, p. 54.

[163] Ivi, pp. 54-55.

[164] «La Scolastica è un realismo cosciente, riflesso e voluto, ma non si fonda sulla soluzione del problema posta dall'idealismo, perché i dati di questo problema implicano già l'idealismo stesso come unica soluzione possibile. In altri termini, per quanto sorprendente possa apparire a prima vista una tale tesi, bisogna rendersi conto che il realismo scolastico non dipende dal problema della conosce: al contrario, la realtà è concepita fin dall'inizio come non identificabile con il pensiero e l'*esse* è concepito come distinto dal *percipi* in virtù di una determinata idea di ciò che la filosofia è, come condizione della sua stessa possibilità. È un realismo praticato come il metodo necessario della filosofia» (ivi, p. 55).

zialmente «uno studio della sapienza, e la sapienza è la scienza dei primi principi e delle cause prime; la verità delle sue conclusioni, così come devono essere, si mostrerà principalmente nell'evidenza di questi principi, nella loro semplicità e nella loro fecondità»[165].

Il fallimento di Descartes dipende dall'abbandono della vera filosofia, ovvero dall'abbandono della scolastica e dunque della sapienza. Se l'idealismo cartesiano fosse riuscito a tenere insieme i principi essenziali con l'esperienza, Gilson non avrebbe nulla da obiettargli; viceversa Descartes, identificando «*a priori* il metodo filosofico con quello di una certa scienza, finisce necessariamente con lo svuotare la filosofia di ogni contenuto proprio condannandosi così allo scientismo»[166].

La conferma dell'inefficacia del metodo perseguito è data dal fatto che tanto Descartes, quanto Kant e Comte, volendo salvare la filosofia come scienza, hanno elevato la *pars destruens* della tesi idealistica, sostenuta dal loro presunto maestro, per poi demolirne la *pars construens*; in sostanza bisogna ammettere, sostiene Gilson, che «ogni filosofia idealista si divora i piedi senza accorgersene»[167].

L'errore di Descartes non è la scoperta del *cogito*, ma l'aver considerato il *cogito* un traguardo e non un punto di partenza. Per non abbandonare la via della scolastica, che sola conduce alla vera sapienza, è necessario trattare congiuntamente le dimensioni gnoseologica e ontologica, in modo tale che «la filosofia della conoscenza non pretenda di essere una condizione dell'ontologia ma si sviluppi in essa e con essa, essendo insieme atta a spiegare e a essere spiegata, sostenendola ed essendo sostenuta da essa, come si sostengono mutuamente le parti di una filosofia vera»[168].

Gilson prova anche a confrontarsi con l'errore commesso da Désiré Mercier quando cerca di inferire la realtà extramentale dalle forme sensibili. Che via sia una realtà esterna è un fatto certo e indubitabile, ma quello che deve essere chiarito è quale relazione sussista tra quella realtà e la coscienza che ci formiamo della sua esistenza. Il processo mediante il quale riconosciamo per mezzo del senso interno

[165] Ivi, p. 56.
[166] Ivi, p. 57.
[167] *Ibid.*
[168] Ivi, p. 59.

l'esistenza esteriore è più complesso di quello immaginato dai fenomenisti puri e passa attraverso un primo momento, in cui avvertiamo la passività dell'impressione, ed un secondo, in cui percepiamo la contingenza delle impressioni, da cui sorge anche la domanda sulla causalità. Se dunque le impressioni sono fugaci dobbiamo cercare quale sia la causa della loro precarietà. In questo senso non si possono che avanzare due ipotesi: «o sono io la causa delle mie sensazioni, o è qualcos'altro da me»[169].

Fin qui il procedimento di Mercier sembra accettabile, ma non può esserlo la sua conclusione; infatti «cominciare da un senso di esperienza interna, poi dedurre la realtà esterna dal suo oggetto con l'aiuto del principio di causalità, è introdurre palesemente tra l'esperienza psicologica e il suo oggetto un intermediario che è la dimostrazione stessa»[170].

Anche volendo trovare in Descartes un punto di appoggio non si arriverebbe a nessuna conclusione plausibile, dal momento che in Descartes Gilson ritrova una fragilità analoga a quella di Mercier, che riposa questa volta nelle idee, sulle quali si pretende di fondare l'induzione[171]. D'altra parte fin dal suo studio *Études sul le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartèsien*[172], Gilson aveva cercato di mettere in luce l'inganno di Descartes, per il quale è «la necessità interna del pensiero che prova la realtà del suo oggetto»[173].

Il dibattito tra Mercier e Noël ha inoltre il duplice vantaggio di mostrarci «la qualità filosofica di Gilson»[174], che non si accontenta di demolire l'ipotesi del suo avversario, ma ha prima bisogno di ricostruirla, per comprenderla e apprezzarla in tutte le sue sfumature, e quindi presentarci il vero nucleo del realismo. Così, dopo aver vagliato ogni singolo aspetto degli avversari di Lovanio[175], il filosofo fran-

[169] Ivi, p. 65.
[170] Ivi, p. 66.
[171] «Le idee non possono offrire un punto di appoggio abbastanza resistente per sopportare l'induzione che si prepara» (ivi, p. 70).
[172] Vrin, Paris 1967^{3}.
[173] É. GILSON, ES, p. 235.
[174] A. LIVI, *Gilson, Il senso comune e il metodo della filosofia*, in É. GILSON, RF, p. 152.
[175] Come fa notare Shook: «I neoscolastici in genere si risentirono delle restrizioni metodologiche che Gilson voleva loro imporre. Alcuni, particolarmente Roland-Gosselin, ritene-

cese è in grado di farci considerare, in tutto il suo spessore, la novità della propria proposta. È possibile superare l'idealismo di Descartes con Tommaso, dal momento che «mentre Descartes trova l'essere nel pensiero Tommaso trova il pensiero nell'essere»[176].

Dunque solo un ritorno a Tommaso consente di articolare il discorso sulla relazione tra il pensiero e l'essere, conformandolo alle esigenze della sapienza, perché solo Tommaso sia capace di cogliere nella facoltà dell'intelletto la possibilità reale della conoscenza della realtà e della conoscenza di se stesso solo nell'atto in cui si confronta con le cose[177].

Gilson rimprovera ai realisti della scuola di Lovanio di aver solo parzialmente inteso la teoria di Tommaso, che si dispiega in maniera puntuale; egli infatti intende definire prima la facoltà dell'intelletto, che non ha in se stesso la propria essenza, poi la natura dell'oggetto, come «qualcosa di estrinseco»[178], che l'intelletto percepisce proprio come realtà separata e, infine, precisare l'atto mediante il quale l'intelletto giunge alla conoscenza di sé[179]. Senza arrivare a pensare che un tale procedimento sia interamente sfuggito ai realisti di Lovanio, Gilson vuole semplicemente fugare ogni dubbio e precisare che

> la situazione di fatto nella quale Tommaso d'Aquino trova l'intelletto è che, se non ci fossero le cose, non ci sarebbe conoscenza, ed è anche questo che permette di comprendere perché la descrizione che egli dà delle nostre perce-

---

vano che gli scolastici moderni dovrebbero portare avanti la loro battaglia contro l'idealismo usando gli stessi metodi approvati dagli idealisti. C'era anche un certo vantaggio nel poter procedere dall'epistemologia all'ontologia, come facevano gli idealisti» (L.K. SHOOK, *op. cit.*, p. 267). Sul confronto tra Gilson e i filosofi di Lovanio si veda anche R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, pp. 104-112.

[176] É. GILSON, RF, p. 87.

[177] «In quanto facoltà, l'intelletto ha la possibilità di conoscere qualcosa, ma non di conoscere qualcosa, ma non di conoscere sé stesso, perché esso diventa conoscibile a sé stesso solo nel momento in cui conosce in atto qualcosa. Per poter conoscere in atto qualcosa l'intelletto ha bisogno di un oggetto sensibile, dunque gli occorrono le cose» (ivi, p. 88).

[178] Ivi, p. 89.

[179] Come è stato osservato: «Lo scopo principale dell'Aquinate, infatti, non era quello di costruire un sistema filosofico, né di studiare Aristotele o la filosofia per conoscere Aristotele o la filosofia stessa, ma di facilitare all'uomo, grazie al contributo apportato dalla speculazione razionale, la conoscenza di Dio» (M. GROSSO, *op. cit.*, p. 110).

zioni si collochi sempre di colpo al secondo stadio. Per lui, in verità, il primo stadio non esiste[180].

Da tali considerazioni deriva tutto lo sviluppo del discorso successivo. Non ci si può non rendere conto della necessità di un ritorno alla Scolastica, dal momento che il metodo adottato da questo indirizzo di pensiero sembra essere il solo a rompere il cerchio del soggettivismo che, da Descartes in poi, avrebbe stregato la filosofia[181]. Con Descartes, ma anche con la visione hobbesiana dell'*homo homini lupus*, «l'individuo si trovava eretto a un essere per sé, e, di conseguenza, a un fine in sé»[182], che di fatto smarrisce ogni riferimmo ad una visone superiore e dunque anche alla sapienza. Ciò che Descartes pensa di far valere come metodo proprio della filosofia diviene a poco a poco, con le gravi conseguenze che sono sotto gli occhi di tutti, il criterio per interpretare qualsiasi realtà:

Se c'è un errore all'origine di tutte le difficoltà in cui la filosofia si trova impantanata, questo è l'errore commesso da Descartes decretando, *a priori*, che un metodo valevole per una delle scienze del reale deve essere applicato alla totalità del reale. Questa decisione doveva comportare fatalmente, non solo delle difficoltà insormontabili per la filosofia, ma prima o poi addirittura la scomparsa della filosofia stessa. In effetti, una volta che si assumono i procedimenti di una qualsiasi scienza dell'universale, poi ci si trova condannati a ottenere da questo metodo solo dei risultati di tipo scientifico e non la filosofia[183].

---

[180] É. GILSON, RF, p. 88.

[181] «Il ciclo cartesiano terminava con la purezza di una curva perfetta e secondo le esigenze del suo principio: la filosofia, partita dalla soggettività, dopo parecchi tentativi infruttuosi per uscirne dichiarava la sua intenzione definitiva di restarvi dentro. E non si può certo spacciare questa rassegnazione per un trionfo; essa ricorda quella di Descartes, quando rinunciando a prolungare la vita degli uomini, si dichiarò contento di insegnare loro a non temere più la morte» (ivi, p. 100).

[182] Ivi, p. 101.

[183] Gilson, RF, p. 103. Si veda anche Aniceto Molinaro: «L'errore è errore *solo* alla luce della verità e, dunque, solo quando la verità lo manifesta come tale e lo confuta. Quello che diciamo dell'errore o della falsità, va inteso come individuata situazione della generale situazione di non verità. Quello che vale per la prima è, dunque, individuazione di quello che vale per la seconda» (A. MOLINARO, *Frammenti di una metafisica*, Edizioni romane di cultura, Roma 2000, p. 147).

Ripristinare il primato dell'oggetto sul soggetto non è una semplice inversione di prospettiva, ma significa ristabilire l'ordine della conoscenza che si dispiega dalla filosofia prima a tutte le altre scienze. Aristotele, pur non avendo portato fino in fondo l'obiettivo che si era prefissato (*una scienza del reale per ciascun ordine del reale*)[184], ha il merito di aver articolato in maniera chiara questo piano, ma anche quello di aver individuato nella forma la dimensione sostanziale di ogni realtà[185]. La filosofia medioevale, inserendosi nel solco della tradizione aristotelica, ha rilanciato la questione delle forme sostanziali con efficacia e lungimiranza, e ha rimesso ordine nella gerarchia delle scienze, ponendovi al vertice la metafisica, quale «scienza dell'esistenza oltre che alle scienze dei modi di esistere»[186].

La filosofia cristiana, non rinunciando alla trascendenza quale principio della realtà e senza perdere di vista la contingenza del reale, si preoccupa dell'esistenza di ogni essere vivente:

> Finché ci sarà un cristianesimo, ci sarà una metafisica per ricongiungere le modalità diverse dell'esistenza a Colui *qui non aliquo modo est, sed est, est*. Ogni scienza al posto suo; ma, al di sopra delle altre deve esserci quella senza la quale non ci sarebbe scienza, perché non ci sarebbe né realtà da conoscere né intelligenza per comprenderla[187].

Rinunciare alla filosofia cristiana significherebbe accettare di lasciarsi fagocitare dall'idealismo che ha ridotto l'intera realtà ad una rappresentazione del pensiero[188].

---

[184] É. GILSON, RF, p. 108.

[185] «In ciascun piano della realtà è possibile mantenere la verità della "forma", una nozione senza la quale non vi è spiegazione alcuna delle struttura e che rimane il principio di intelligibilità degli enti reali: è la "forma", infatti che stabilisce il fine delle energie e le condizioni del loro esercizio, essa domina dappertutto il meccanicismo, imponendo alle forze, anche fisiche o chimiche, le leggi strutturali che diversificano i corpi e mantengono una distinzione reale anche tra queste energie» (ivi, p. 110).

[186] Ivi, p. 112.

[187] Ivi, p. 113.

[188] «Per poter dire che il pensiero è *tutto*, occorre realmente ammettere anche che al di fuori di esso non ci sia *nulla*; di conseguenza, occorre ammettere anche che nulla c'era *prima* del pensiero e che nulla ci sarà *dopo* nel caso che il pensiero scompaia. In una parola, e in conformità con i dati del problema, per l'idealismo l'essere in sé inseparabile dall'essere della conoscenza, perché si riduce a esso» (ivi, p. 116). Il metodo idealistico, come fa notare anche la Facco, è «comune a quegli esperimenti filosofici che, proprio in nome di quel realismo da

La *pars construens* del lavoro consiste ora nel cercare di rendere ragione dei motivi per i quali la filosofia non può non essere essenzialmente realista. Per dissipare la nebbia dell'idealismo non è necessario rigettare la spiegazione scientifica, che anzi è necessaria, ma occorre osservare lucidamente la realtà che abbiamo dinanzi e formulare un'ipotesi, l'unica, a detta di Gilson, che possa ritenersi plausibile:

> L'unica ipotesi plausibile è che il pensiero assimili progressivamente, con la ricerca scientifica, le dimensioni intelligibili di un mondo che gli è davanti: nulla giustifica l'ipotesi che il pensiero crei l'intelligibilità del mondo e contemporaneamente la sua stessa esistenza[189].

L'equazione tra filosofia e realismo sembra costituire per Gilson l'unico vero modo per qualificare la ricerca filosofica in vista della sapienza, ne costituisce in definitiva la sua possibilità più propria. L'autonomia e il rispetto per l'esistenza costituiscono il fine e il compito del realismo, con cui viene definitivamente superata la pretesa orgogliosa dell'idealismo di ridurre l'intera realtà al pensiero. Da ciò, Gilson formula il principio fondamentale del realismo, che esprime in questi termini: «Il fatto che ogni esistenza mi sia data in una conoscenza non implica assolutamente che la mia conoscenza sia la causa di questa esistenza»[190].

Seguire il realismo non significa non fidarsi più del pensiero, ma riconoscergli solo ciò che gli spetta. Realista, come dichiara Gilson, è il metodo che, cercando di sottoporre la realtà alla critica della conoscenza, ne rifiuta i criteri stabiliti *a priori*. In tal senso, «invece di prescrivere *a priori* dei limiti alla ragione – che diventano ben presto dei limiti del reale stesso – il realismo accetta interamente la ragione e misura le nostre conoscenze con la regola della realtà. Nulla di quello

---

loro rinnegato nella sua scelta metodologica o nella sua naturale genesi, hanno inteso introdurre una qualche mediazione fra il soggetto che conosce e il naturale oggetto del suo tendere. In tal modo hanno finito con l'erigere fra conoscente e conosciuto una invalicabile cortina di false evidenze, grazie alla complicità del dubbio metodico e conseguentemente del *cogito*, che vanno celando la loro costitutiva improduttività sotto una nuova e ingannevole veste» (M.L. FACCO, *op. cit.*, p. 116).

[189] É. GILSON, RF, p. 117.

[190] Ivi, p. 121.

che è validamente conosciuto lo sarebbe se non ne esistesse innanzitutto l'oggetto»[191].

Il realismo, accanto all'esistenza, valorizza l'ambito dell'esperienza, perché si nutre dell'«unione vissuta e sperimentata tra l'intelletto e una realtà conosciuta»[192], il che costituisce il valore aggiunto della conoscenza, infatti, come è stato osservato: «Riflettere sui dati significa quindi riflettere sull'esperienza, perciò filosofare è *riflettere sull'esperienza*»[193].

Il fatto che le cose sono è la sola evidenza che dobbiamo e possiamo accettare per essere sicuri di non allontanarci dalla vera sapienza; questo ci assicura anche di poter giungere alla sola conoscenza certa, che è la metafisica. In questo senso, interpretando e proseguendo con Gilson sulla via della riabilitazione del realismo e dunque sulla via della sapienza, Antonio Livi osserva che «il realismo non è una tesi, tanto meno una tesi da dimostrare: è il metodo della metafisica, perché la metafisica è possibile solo partendo dall'evidenza dell'esistenza delle cose in mezzo alle quali noi diventiamo coscienti di noi stessi come soggetti, conoscendole»[194].

Per conoscere i principi primi e le loro cause, è necessario *pensare realmente*, cioè assumere un punto di vista che diventa metodo, il solo capace di conciliare esperienza e verità, un metodo, appunto che, conclude Gilson, «parte dal fatto che "le cose sono"»[195].

---

[191] Ivi, p. 124.
[192] Ivi, p. 133.
[193] G. ZENONE, *Maritain, Gilson e il senso comune*, Cavinato Editore, Brescia 2005, p. 209.
[194] A. LIVI, *Gilson, il senso comune e il metodo della filosofia*, in É. GILSON, RF, p. 176.
[195] É. GILSON, RF, p. 129.

Capitolo II
Originarietà e tensioni dell'amore

Nella storia non ci sono sforzi inutili;
ciascuno storico non può riferire del passato
se non ciò che egli vi ha visto dalla prospettiva
in base alla quale l'ha considerato[1].

1. L'amore tra incarnazione e storia

Sapienza e amore costituiscono due prospettive privilegiate per rileggere la speculazione filosofica di Étienne Gilson. Pertanto, giunti a questo punto dopo aver ripercorso alcuni motivi relativi al tema della sapienza, cerchiamo di ricostruire genesi e sviluppo della concezione cristiana dell'amore, così come viene affrontata in alcuni momenti cruciali del suo percorso riflessivo. L'interesse per lo sviluppo storico della filosofia unito alla riaffermazione della validità della filosofia scolastica in nome della sapienza, fanno di Gilson un lettore attento e cauto che interpreta un po' «il ruolo, sempre un poco comico, del vecchio apprendista»[2].

Se è vero, come afferma Kierkegaard, che «l'amore si conosce dai frutti che lo manifestano»[3], tali frutti sono riconoscibili in Gilson proprio nelle sue opere, nelle quali si scopre che l'amore non solo costituisce il fattore di orientamento della sua ricerca speculativa, ma diviene anche un oggetto privilegiato dell'indagine. Lo studio dei pensatori medioevali gli rivela, infatti, il particolare potere posseduto dall'amore, che è in grado di trasfigurare tanto i vissuti riflessivi quanto quelli propriamente esistenziali.

In tal senso vengono in questa sede prese in esame le opere consacrate a un classico del pensiero medioevale partendo dagli studi dedicati ad Agostino e Bernardo, per proseguire con l'indagine intorno a

---

[1] É. GILSON, FT, p. 96
[2] É. GILSON, CE, p. 20.
[3] S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, (1849), trad. di C. Fabro, Bompiani, Milano 2003, p. 177.

Abelardo, Bonaventura, Dante e Duns Scoto.

Il primo nucleo di considerazioni ruota dunque attorno alle ricerche condotte sul pensiero di Agostino di Ippona. In questo ambito tre ci sembrano essere le tappe salienti attraverso le quali ricostruire la ricerca di Gilson: *Introduction à l'étude de saint Augustin*; che costituisce l'opera più organica dedicata al vescovo di Ippona, *Saint Augustin: Philosophie et Incarnation*, in cui viene indagato soprattutto il valore relazionale dell'essere divino *Les méthamorphose de la cité de Dieu*, dal quale si ricavano alcuni temi interessanti sulla questione del bene comune[4].

Nel caso dell'opera introduttiva su Agostino Gilson individua almeno quattro nuclei tematici particolarmente efficaci, attraverso i quali rileggere l'opera dell'Ipponate alla luce del nesso di sapienza e amore. Fin dalle prime pagine, Gilson, infatti, mostra come nel vescovo di Ippona il nesso tra sapienza e amore occupi un posto di primo piano. Tutta la ricerca dell'Ipponate si qualifica come un itinerario di aspirazione al possesso della sapienza e del bene, «tale che il suo possesso appaghi ogni desiderio e dia di conseguenza la pace»[5]. Il raggiungimento della felicità non dipende in Agostino esclusivamente dalla conoscenza ma da una pienezza di spirito «senza la quale non c'è sapienza»[6], che spinge a definire la natura del nesso tra sapienza e pienezza, ovvero tra sapienza e amore della verità[7].

L'aspirazione alla sapienza svela un legame insopprimibile con un genere di amore teleologicamente orientato: «Ecco cosa vuol dire possedere la sapienza; afferrare Dio con il pensiero, vale a dire godere di lui»[8]. Per ascendere alle vette del sapere il pensiero da solo non basta, occorre la spinta dell'amore che permette di aderire pienamente ed efficacemente alla verità[9].

Un secondo nucleo di considerazioni ruota attorno al rapporto tra

---

[4] Sul rapporto tra Gilson e Agostino si veda anche: G. MADEC, *Étienne Gilson et la philosophie augustienne*, in "Doctor communis", 38 (1985) 3, pp. 220-226.

[5] É. GILSON, IA, p. 15.

[6] Ivi, p. 17.

[7] Gilson del resto definisce la Sapienza «come una scienza il cui possesso basterebbe per se stesso a conferire la felicità a coloro che la posseggono» (ivi, p. 94).

[8] Ivi, p. 18.

[9] «L'adesione dello spirito all'autorità di Dio suppone l'umiltà, ma l'umiltà suppone a sua volta una fiducia in Dio, essa stesa atto di amore e di carità» (ivi, p. 45).

credere e comprendere; tra queste due polarità, che fecondano la ricerca agostiniana, ve ne sarebbe implicitamente sottesa una terza: l'amore. Credere, sottolinea Gilson, per Agostino è propriamente amare; infatti si parla di un affidarsi a Dio con tutto il nostro essere, che «vuol dire, credendo in lui prediligerlo, penetrare in lui con l'amore, incorporarsi alle sue membra»[10]. Ciò perché essenzialmente la fede è inseparabile tanto dalla speranza quanto dalla carità[11]. Fecondando la fede, l'amore costituisce il *primum* che, rispetto alla ragione, è il solo ad avere la facoltà di sostenere l'accesso alla verità. La coincidenza tra perfetta filosofia e perfetta religione confermano una volta di più che l'amore costituisce il punto di partenza dell'una e dell'altra.

Riflettendo sullo scetticismo di Agostino in un particolare momento del suo itinerario speculativo, Gilson ha modo di mettere a fuoco l'atteggiamento «adottato da s. Agostino nei confronti della conoscenza sensibile»[12], ma anche di cogliere un aspetto antropologicamente rilevante che concerne la visione del soggetto sottesa alle opere filosofiche del giovane Agostino. Una visione in cui

> la certezza dell'esistenza del soggetto pensante è quindi immediatamente fondata sulla certezza della esistenza del pensiero, in opposizione ad ogni altra certezza ulteriore, e questa verità incontestabile è anche la prima di tutte le certezze[13].

Dopo aver ribadito quanto sia influente in Agostino l'antropologia platonica, Gilson ammette come anche tale impianto sia segnato dall'amore. Per Agostino il corpo, liberandosi almeno in parte dell'ipoteca platonica, non è visto solo come un peso che grava sull'anima, ma soprattutto come una natura creata che si unisce all'anima grazie all'amore. L'anima, mediante questo legame amoroso con il corpo, si qualifica «come una forza ordinatrice e conservatrice

---

[10] Ivi, p. 46.

[11] «È l'inseparabile carità del Figlio e del Padre che ci fa credere in modo tale da tendere verso la conoscenza» (ivi, p. 46).

[12] Gilson avverte, infatti, che «considerata come una semplice apparenza, presa cioè per quel che è realmente, la conoscenza sensibile è infallibile; eretta a criterio della verità intelligibile, da cui differisce in modo specifico, essa ci induce necessariamente in errore» (ivi, p. 57).

[13] Ivi, p. 58.

che lo vivifica e lo muove dal di dentro»[14]. Dunque l'anima, nella sua trascendenza[15] e superiorità[16], sarebbe stata creata con impresso il sigillo del desiderio proprio del corpo, che viene soddisfatto solo quando, mediante l'amore, si ricompone l'unità antropologica[17]. Pertanto, spiega Gilson, l'amore che attraversa in lungo e in largo la nostra esistenza sembra essere riconducibile a questo desiderio spirituale dell'anima di unirsi al corpo, desiderio che in realtà trova il proprio appagamento definitivo solo nella prospettiva escatologica del corpo glorificato e risorto[18].

Sul terreno della riflessione intorno alla sapienza le cose sono ben più complesse, soprattutto perché si tratta di fare i conti con la difficile questione dell'illuminazione e dell'attività o passività dell'intelletto nel processo di conoscenza dell'intelligibile. In questo contesto, infatti, Gilson, dapprima definisce la sapienza come «conoscenza intellettuale delle cose eterne»[19], poi, non potendo spiegare ciò che Agostino stesso non avrebbe nemmeno pensato[20], lo segue nella definizione di *nozioni impresse di beatitudine o di sapienza* (*scimus fidenter et sine ulla dubitatione dicimus beatos non esse velle* o *per quam unusquisque nostrum si interrogetur, velinte esse sapiens, ...se velle respondet*)[21], con cui tra l'altro il vescovo di Ippona va «molto più lontano di quanto si possa supporre»[22]. Ciò che preme a Gilson sottolineare, in questo contesto, è in sostanza il ruolo e la funzione dell'illuminazione rispetto alla conoscenza sensibile e a quella intelligibile, questione che Gilson ritiene di avere definitivamente risolto ricordando che ciò che possiamo sapere è «che l'illuminazione ci comunica delle "nozioni" di origine non empirica, il cui intero contenuto si riduce per noi ai giudi-

---

[14] Ivi, p. 70.

[15] Cfr. ivi, p. 107.

[16] Cfr. ivi, p. 108.

[17] «In realtà (…), l'anima fu in origine creata da Dio con il desiderio del corpo che essa vivifica e a cui vuole unirsi» (ivi, p. 80).

[18] Cfr. ivi, p. 81.

[19] Ivi, p. 108.

[20] Ammette in effetti Gilson: «In realtà non esiste in s. Agostino alcun problema dell'*Umsetzung* del sensibile in intelligibile; se non l'ha risolto, è perché non doveva porlo, e pretendere che lo risolva significa non colmare una lacuna della sua dottrina, ma trasformarla in un'altra, che ci assume la responsabilità d'imporgli» (ivi, p. 109).

[21] Ivi, p. 114.

[22] *Ibid.*

zi che le esprimono»[23].

In quanto pensiero puro, l'anima, diversamente dalla curiosità, possiede in sé il desiderio di conoscere. La presenza di quest'aspirazione non equivale al desiderio del puro ignoto, ma suppone una qualche destinazione da cui dipende anche il processo di rappresentazione, che precede e per certi versi incoraggia la ricerca. Il desiderio e la prefigurazione dell'oggetto si confrontano però ad un certo punto con la realtà dell'oggetto in quanto tale; da qui si danno due opzioni: o l'oggetto non corrisponde affatto all'immagine che se ne era fatta l'anima, oppure vi corrisponde pienamente e da qui riconosciamo la presenza di un amore che alimenta la nostra relazione all'oggetto, che dunque è sempre anteriore alla presenza stessa dell'oggetto[24]. La ricerca di se stessa da parte dell'anima si rivela la fondo come la ricerca di quell'essere supremo che dall'interno vivifica e accresce il desiderio di conoscenza e l'amore per la verità che spinge gli esseri umani persino «a volere che tutto ciò che amano sia la verità»[25].

La rilettura di questi nodi fondamentali autorizza Gilson ad intraprendere una rilettura dell'antropologia agostiniana, per certi versi alquanto discutibile, dal momento che egli legge Agostino per lo più alla luce di Platone e del platonismo[26].

Un'intera sezione di questo studio introduttivo su Agostino è inoltre riservato alla questione della sapienza. Qui, Gilson cerca anzitutto di fare chiarezza su come debba essere opportunamente intesa la sapienza, dal momento che costituisce l'oggetto verso cui la ricerca filosofica indirizza il suo sguardo innamorato. In tal senso egli la defini-

[23] Ivi, p. 116.
[24] Ivi, p. 122.
[25] Ivi, p. 125.
[26] «La definizione dell'uomo giustificata dialetticamente da Platone nell'*Alcibiade*, e poi ripresa da Plotino, ha esercitato un'influenza decisiva sul pensiero di Agostino: l'uomo è un'anima che si serve di un corpo. Quando parla semplicemente come cristiano, Agostino si preoccupa di ricordare che l'uomo è unità di anima e corpo; quando fa della filosofia, egli ricade nella definizione di Platone» (É. GILSON, FM, p. 152). Il giudizio sul platonismo di Agostino investe anche il modo di rileggere la questione dei rapporti tra emanazionismo plotiniano e creazionismo cristiano. In questo ambito infatti conclude: «La verità non sta dunque certamente nel fatto che Agostino abbia mai inteso la nozione cristiana di creazione nel senso dell'emanazione plotiniana tutto induce a supporre invece che egli abbia sempre confuso l'emanazione plotiniana con la nozione cristiana di creazione» (É. GILSON, IA, p. 132).

sce come «una certa specie di scienza»[27], e più propriamente non deve in alcun modo essere confusa con la scienza. Scienza e sapienza, dunque, stanno su due piani diversi e la seconda «non può essere che una conoscenza che mette in gioco le più nobili attività del pensiero umano, poiché deve condurci alla beatitudine come al nostro ultimo fine»[28].

Vi è, ancora una volta, sottesa un'antropologia di segno positivo in cui l'uomo possiede la capacità di elevarsi verso la contemplazione degli intellegibili e di realizzare in tal modo la propria massima aspirazione di vivere per ciò che è superiore, ma possiede anche la capacità di occuparsi e di prendersi cura degli oggetti e di usarli per svolgere la propria vita ordinaria. La *mens* assolve in tal modo due funzioni una superiore, mediante la quale si esplica la vita contemplativa; l'altra inferiore, mediante la quale si impegna nella vita attiva.

> Due atteggiamenti si offrono dunque all'uomo, o due orientamenti possibili, tra i quali egli deve operare una scelta. Una simile decisione impegna tutta la nostra personalità e l e ragioni che la legittimano sono nascoste nelle pieghe più segrete del cuore umano. Optando per il riposo della contemplazione, il pensiero si volge necessariamente verso la sorgente di ogni sapere, le Idee divine, seguendo le quali giudica tutto e alle quali si sottomette per giudicare, con esse, tutto il resto: questa è la sapienza[29].

Gilson mette in evidenza come si dia nell'uomo una specie di avarizia spirituale, mediante la quale il pensiero, anziché rivolgersi all'universale per condividerlo e votarsi alla dimensione relazionale, si chiude in se stesso e ricerca ossessivamente una specie di compiacimento speculativo che non solo non può condurre alla sapienza, ma non rappresenta neppure il traguardo minimo della scienza[30]. In un senso diametralmente opposto l'esercizio del pensiero può volgersi

---

[27] Ivi, p. 138.
[28] *Ibid.*
[29] Ivi, p. 140.
[30] «La scienza certo non si identifica con questa depravazione del pensiero, ma possiamo dire che esiste un cattivo uso della scienza che, nel perseguirla come fine, si ispira ad uno spirito analogo e, in fondo, scaturisce dalla medesima fonte. Il desiderio di conoscere le cose per goderne e di trasformare infine ciò che può essere solo mezzo, è esattamente quell'avarizia dello spirito che vuole tutto per sé e pone la parte al posto del tutto. In entrambi i casi, all'origine troviamo l'orgoglio, l'avarizia lo segue» (ivi, p. 142).

umilmente, sottomettendoglisi, verso ciò che è immutabile ed eterno:

> La sapienza attinge infatti il suo termine, allorché coglie le idee eterne e, al di là, Dio stesso. Una volta pervenuti a questo punto, siamo nell'eterno, nell'incorporeo, ed il nostro pensiero «tocca», in qualche modo, le idee, come le nostre mai toccano i corpi nello spazio materiale circostante[31].

Scienza e sapienza sono reciprocamente irriducibili, soprattutto in riferimento ai loro specifici oggetti di indagine. Di qui, mentre per la prima Agostino sembra ammettere la possibilità di un uso buono e cattivo, della seconda è possibile solo un esercizio corretto: «a motivo della sua stessa intelligibilità, qualsiasi cattivo uso ne è impossibile»[32].

Molte sono le vie da percorrere per incamminarsi sulla via della sapienza cristiana ma uno solo è il suo fine ultimo e il suo senso più pieno. Il processo ascensivo prevede che si attraversino molteplici sentieri della conoscenza umana per giungere al gradino più alto in cui consiste la sapienza, che «è il termine cui tutti i gradi precedenti conducono; lì non si transita, si rimane»[33].

Tutto ciò che il pensiero conquista per mezzo dell'elevazione all'intellegibile si proietta sulla vita morale dell'uomo, in tal modo fortemente condizionata dalla relazione alle verità intelligibili che perennemente l'anima contempla come suo bene supremo. Dio, nella rilettura della metafisica agostiniana che ne fa Gilson, infonde nell'anima tutte le virtù: quelle relative alla conoscenza e quelle relative alla condotta morale. Ora, osserva Gilson, «se dal punto di vista della fonte, nessuna differenza distingue la verità morale da ogni altra verità, lo stesso non si può dire rispetto all'uomo che deve metterla in opera»[34].

Si tratta a questo punto di considerare l'incidenza della volontà nel processo di ascesa al bene supremo di cui si nutre la vita, volontà che sospinge la ricerca verso la sapienza a partire dall'amore che la incoraggia e la precede. Se la sapienza è il fine della vita speculativa, l'amore lo è di quella pratica. Sapienza e amore definiscono in manie-

---

[31] Ivi, p. 143.
[32] Ivi, p. 144.
[33] Ivi, p. 148.
[34] Ivi, p. 154.

ra esemplare l'essere umano, nel suo desiderio di eternità e del bene supremo.

L'amore appartiene all'essenza stessa dell'uomo, che dunque non può non amare, ma può scegliere l'oggetto verso il quale dirigere il suo amore. D'altra parte, tutti gli oggetti sono in sé meritevoli di essere amati: «Tutti possono essere l'occasione di volontà buone o cattive e di conseguenza anche di atti lodevoli o biasimevoli»[35].

Per penetrare nell'essenza dell'amore occorre considerarlo all'azione, come nel caso dell'amore per il prossimo in cui si realizza un genere di amore capace di salvaguardare un retto amore di sé è e il dono di sé all'altro nella forma della abnegazione. Elemento cardine dell'amore del prossimo è la reciprocità, che è tale e ha valore solo quando ritesse la trama virtuosa dei rapporti con l'altro per ricondurlo al bene supremo che ci attrae entrambi. Di fatto, nel caso dell'amore di Dio la reciprocità potrebbe sembrare perfino assurda. La rilettura di Agostino porta Gilson ad ammettere:

> Quando infatti si ama un altro per assicurarci la sua felicità, è assurdo rinunciare alla reciprocità e annichilirsi a vantaggio dell'oggetto che si ama. La ragione è chiara: non c'è bene finito che prevalga su ciò che distruggeremmo in noi se ci annientassimo per collocarlo al nostro posto; ma la cosa è del tutto diversa quando si tratta del Bene assoluto (…). Esiste quindi un caso, e uno solo, in cui la felicità dell'anima esige ch'essa si dimentichi totalmente e si rinneghi: l'amore di Dio. Unico, questo amore vuol essere pienamente gratuito per essere pienamente ricompensato. L'amore che si dona senza riserve e che così donandosi si assicura il possesso del sommo Bene, questo è precisamente la carità[36].

Che la sapienza non possa essere raggiunta mediante la sola ragione, ma che le sia necessario l'amore è alquanto evidente sia nelle pagine del *De civitate Dei*[37] che nel *Sermo* 34, in cui con insistenza si ribadisce che è proprio della Carità parlare per bocca della Sapienza. Al termine della rilettura di alcune tra le più vibranti pagine dell'opera

---

[35] Ivi, p. 159.
[36] Ivi, p. 162.
[37] I filosofi descritti nella *Città di Dio*, commenta Gilson, «hanno cercato ovunque la sapienza che doveva rendere l'uomo felice, ma non l'hanno trovata perché essi hanno condotto la loro ricerca soltanto con l'aiuto della ragione» (É. GILSON, FM, p. 200).

dell'Ipponate, Gilson riflette dunque per un verso sul carattere ideale dell'impianto antropologico agostiniano[38] e per l'altro sul dono assoluto che è la carità[39], che non chiedendo nulla in cambio si offre come modello insuperato di gratuità.

Rivolgendoci all'impegno speculativo più maturo di Gilson nei confronti di Agostino scopriamo interessanti spunti di approfondimento. Nella conferenza *Saint Augustin: Philosophie et Incarnation* (1947) l'Autore, attraverso la rilettura dell'interpretazione agostiniana di *Esodo* 3,14, tende a sottolineare il primato della relazione sulla sostanzialità dell'essere divino e l'anelito della mutevolezza verso l'immutabile e del divenire verso l'essere, costantemente presente nella riflessione dell'Ipponate.

Per fermarci soltanto al primo dei due oggetti di analisi è possibile notare come l'esegesi agostiniana sia fortemente orientata nella direzione della relazione. Infatti, Agostino intende sottolineare come Dio abbia voluto rivelare ai sapienti la propria essenza (*Io sono colui che sono*): *nomen substantiae*, ma soprattutto come abbia voluto comunicare a tutti gli uomini la propria misericordia (*Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe*): *nomen misericordiae*[40]. In modo particolare questa seconda parte della formula starebbe a significare una certa disponibilità del divino ordinatore verso l'essere umano il quale si scopre originariamente in una relazione che lo fonda e lo

---

[38] «Ben lungi quindi dall'autorizzare un facile abbandono a questa inclinazione verso il proprio io, che fa derivare le anime migliori, il precetto di Agostino rimane l'espressione di un ideale inaccessibile nella sua purezza; quel che vuol dire, è il dovere ch'incombe di fare in modo che le nostre anime siano sempre più impregnate di questa carità la quale, nella misura in cui in noi prevale sulla cupidigia, ci permette di abbandonarci ai movimenti di una volontà santificata nella stessa radice, e che quindi non può portare se non buoni frutti» (É. GILSON, IA, p. 164).

[39] «La carità infatti non è solo ciò con cui raggiungeremo Dio, ma è Dio già posseduto, conseguito e per così dire circolante in noi per il dono di sé che fa a noi. La carità quindi è come il pegno del possesso divino, e più ancora di un pegno, poiché un pegno si riprende; la carità di Dio invece si è donata una volta per tutte, e non si tirerà indietro più. Non diciamo dunque che in essa abbiamo il pegno, bensì piuttosto la caparra della futura beatitudine; caparra cioè un dono che, invece d'essere ripreso come un pegno, sarà completato e perfetto: ora abbiamo la carità; più tardi avremo la Carità stessa» (ivi, p. 165).

[40] «Il y a donc comme deux aspects du Dieu de saint Augustin, celui qu'il a pour lui-même ou en lui- même, et celui qu'il tourne miséricordieusement vers nous. La dialectique des Confessions se meut pour ainsi dire sans cesse de l'un à l'autre» (É. GILSON, FI, p. 21).

proietta verso infinite possibilità[41].

L'originarietà del rapporto tra Dio e uomo e dell'uomo con se stesso e con gli altri viene costantemente ribadita da Gilson che, tra l'altro sulla scia di Agostino, afferma:

> Andiamo verso il Dio in sé attraverso il Dio con noi ed è perché noi fossimo un giorno con lui, che egli ha voluto prima essere con noi. Diciamo di più, o la stessa cosa sotto una forma più metafisica: è perché egli ha voluto che noi fossimo un giorno con lui che lui ha voluto che noi 'fossimo'; perché tale è, nel senso metafisicamente pieno della formula, la nostra sola 'ragion d'essere' [42].

La prospettiva agostiniana ha, avverte Gilson, ampiamente oltrepassato il pensiero greco che non era in grado di esplicitare la natura del legame tra la creazione e il Creatore. Agostino invece insiste nel rilevare l'originaria disposizione della creatura verso il Creatore; il suo essere *viator* in questa esistenza temporale è la conferma più efficace dell'intenzionalità creatrice nei confronti dell'intero genere umano[43]. Questa precisazione ci pare possa completare la questione già posta ne *Lo spirito della filosofia medioevale*, relativa alla capacità umana di amare Dio. Infatti, insistendo sul tema della relazionalità costitutiva tra creatore e creatura, Gilson sembra approdare, per così dire, alla delineazione di una "terza via" tra la mistica cistercense e l'ontologia tomista, la via dell'antropologia agostiniana. Questa, d'altra parte, trova proprio nella relazionalità costitutiva, ripensata a partire dall'interiore apertura alla trascendenza, il proprio senso e il proprio fondamento.

Un ulteriore approfondimento può essere colto attraverso l'interessante rilettura agostiniana, condotta da Gilson nell'opera *La*

---

[41] «Ne désespère pas, fragilité humaine. Je suis, dit-il, le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob. Tu as entendu ce que je suis en moi-même, écoute maintenant ce que je suis aussi pour toi» (ivi, p. 31).

[42] Ivi, p. 33.

[43] «Pourquoi Dieu veut-il que l'homme le loue? Parce que Dieu nous a créés en marche vers lui et que notre cœur n'aura pas de repos, qu'il ne repose en lui (…). Mais l'histoire de chaque homme, si dramatique soit-elle pour lui, n'est qu'un moment particulier d'une histoire universelle, qui est celle du genre humain tout entier » (ivi, pp. 34-35).

città di Dio e i suoi problemi[44] (1952), che rappresenta un'occasione per riflettere, attraverso il supporto di una serie di riferimenti storiografici abilmente ricostruiti, sulla questione dei presupposti e delle condizioni di possibilità di quella che Gilson definisce "società temporale universale". La lettura di quest'opera conferma, anche agli occhi di Italo Mancini, una caratteristica fondamentale di tutti i libri di Gilson, ovvero «la coerenza – fin sull'orlo del paradosso – ad un'idea»[45].

L'osservazione con cui si apre il volume ci conduce direttamente al cuore della questione. Qui, infatti, viene affrontata la nozione di universalità della società umana, i cui dolori sono simili a «quelli di un parto, e quella che nasce con tanta fatica è una società umana universale»[46]. Questo destino universale che ci accomuna tutti è ulteriormente confermato dal fatto che

> non esiste più una storia locale, né una storia esclusivamente nazionale, i cui avvenimenti interessino un determinato popolo e quello soltanto, nel senso che esso sarebbe la causa e ne subirebbe, da solo, gli effetti[47].

Gilson, quindi, si preoccupa di individuare cosa ai nostri giorni possa ancora consentire il superamento delle barriere nazionali e promuovere sentimenti comunitari in cui possano trovare posto accoglienza e condivisione, rispetto e dialogo tra popoli e culture diverse[48]. Il filosofo francese ritiene che esista un modello ovvero un tempo in cui molti popoli, provenienti da regioni e tradizioni diverse si sono ritrovati uniti, sotto il segno di una parola che salva e che proclama

---

[44] Quest'opera nacque da un ciclo di conferenze tenute da Gilson a Lovanio furono, come ricorda Shook molto apprezzate sia dagli studenti che dai critici: «Per dieci giorni la grande aula delle conferenze dell'università fu piena zeppa. Le conferenze vennero pubblicate col titolo *Les métamorphoses de la cité de Dieu* (…), libro che è stato immeritatamente trascurato, forse a causa dell'*affaire* Gilson, o forse perché accenna di rado alla scolastica e a s. Tommaso» (L. SHOOK, *Étienne Gilson* (1984), trad. di M. S. Rossi, Jaca Book, Milano 1991, p. 383).

[45] I. MANCINI, *Forma ed esistenza. Studio sull'ontologia della pittura di É. Gilson*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 51 (1959), p. 116.

[46] É. GILSON, CD, p. 13.

[47] *Ibid.*

[48] Su questo punto Gilson apprezza e ripropone il modello classico in cui effettivamente prevaleva la tensione all'universalità. In particolare ritiene che «l'impero di Alessandro e quello di Augusto hanno effettivamente abbattuto delle barriere nazionali e, probabilmente, hanno favorito il fiorire di sentimenti comunitari più aperti di quelli che ordinariamente accompagnano i nazionalismi locali, siano essi politici o religiosi» (ivi, p 21).

l'uguaglianza di tutti gli uomini senza distinzioni[49]. Il riconoscimento di questo evento unico nella storia del genere umano si accompagna alla piena consapevolezza che l'universalità conquistata è offerta dalla fede, mediante la Rivelazione e che pertanto, se per un verso getta una luce nuova sull'idea di universalismo, per l'altro cerca di stabilire un equilibrio tra società cristiana e l'ordine temporale[50]. Di fronte a questa situazione il filosofo è portato a cercare soluzioni razionalmente condivisibili e sempre più conformi alle continue domande della società attuale[51].

Nel caso dell'universalismo, il filosofo si sbilancia nel mostrare, non senza una certa rigidità, che un solo la fede può guidare l'intero arco del cammino dell'uomo, perché «la fede cristiana è ancora ciò che v'è al mondo di più ragionevole, ma non perciò meno vero che l'atto di fede nella parola di Dio si distinguerà sempre irriducibilmente dal semplice consenso all'evidenza di una proposizione razionale»[52].

Circa la seconda difficoltà,non si comprende il vero valore dell'insegnamento cristiano se non si ammette che esso conduce, più di qualunque altra dottrina o convinzione politica, alla snazionalizzazione e dunque alla trasformazione stessa della nozione di «cosmo al

---

[49] «Al richiamo di questa vocazione universale si abbassano tutte la barriere e cadono tutte le distinzioni, nel senso, almeno, che, sussistendo in se stesse e nel loro ordine, esse cessano di impedire l'unione universale degli uomini in un solo corpo, di cui la fede è l'anima» (ivi, p. 29).

[50] Ivi, pp. 30-31.

[51] Dinanzi alle critiche rivolte al suo pensiero, come nel caso di quelle avanzate dallo storico francese Luciene Lebvre, secondo il quale «la narrazione delle vicende della filosofia medievale, come sono rappresentate dal Gilson, si attiene al criterio della pura filiazione delle idee le une dalle altre, lasciando troppo da parte il terreno concreto in cui le idee mettono le loro radici» (M. DAL PRA, *Presentazione,* É. GILSON, FM, p. XV), Gilson si difende invocando il ricorso alla ragione e alla fede come principi cardine del possesso della sapienza cristiana. Da questo punto di vista, come fa notare anche Di Ceglie, l'autore difende l'autonomia «del procedere filosofico la cui pregnanza argomentativa e razionale non può andare perduta, tanto che l'interesse o il fastidio generato dalla nozione di filosofia cristiana è dovuto alla possibilità, esaltante per il credente, ma inaccettabile per il non credente, che la Rivelazione apporti un vantaggio reale alla comprensione di verità filosofiche e che, sempre sul piano della filosofia, sia inoltre in grado di costruire uno stimolo per inedite possibilità di sviluppo. Per questo motivo non va solo salvaguardata l'autonomia formale della filosofia, ma va anche sostenuta e compresa la valenza razionale della Rivelazione» (R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, ESI, Napoli 2004, p. 49).

[52] É. GILSON , CD, p. 30.

punto di farne una vera società»[53]. Nell'impegno speculativo del filosofo francese si ravvisa, dunque, in primo luogo una ricerca dei modi e dei mezzi necessari per riappropriarci di un più autentico rapporto con noi stessi e con gli altri o, per dirlo in altri termini, una rideclinazione del senso e della direzione della cittadinanza entro una società universale.

Come noto, Gilson sviluppa la sua riflessione articolandola in maniera diacronica e assumendo come modelli di riferimento alcuni autori della tradizione classica: Agostino, Ruggero Bacone, Dante, Cusano, Campanella, l'abate saint Pierre, Leibniz e Comte; ma al di là del valore storiografico delle sue analisi, si possono ricavarne alcuni utili motivi per la definizione del problema di fondo dal quale siamo partiti, e puntualizzare alcune considerazioni sviluppate da lui sviluppate come una sorta di conclusione.

L'analisi condotta intorno alla *Città di Dio* si fa apprezzare per la perizia dimostrata nell'affrontare alcuni nodi cruciali dell'opera agostiniana[54]: innanzitutto Gilson è convinto che la correzione di Agostino alla nozione ciceroniana di popolo (*Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi ratione sociatus*[55]), ha il merito di mettere in primo piano, da un lato la reciprocità dell'amore, essenziale, in particolare, per tutti coloro che appartengono ad un determinato popolo, dall'altro focalizza l'attenzione sulla dignità dei popoli diversi da quello cristiano. Gilson arriva persino a parlare di un cosiddetto antirazzismo di Agostino, che ama ripetere quanto sia gradita a Dio l'unità pur nella diversità[56]. I temi di unità e amore occupano ef-

---

[53] Ivi, p. 32.

[54] Nota acutamente Gilson: «Il messaggio che il vescovo di Ippona portava in questo modo agli uomini è che il mondo intero, dal principio alla fine, ha come unico scopo la fondazione di una società santa in vista della quale tutto, compreso l'universo, è stato creato. Nella storia del pensiero umano la nozione di società non ha forse mai subito metamorfosi paragonabile a questa per profondità né, trasformandosi, ha provocato una simile dilatazione di prospettive. Qui la città fa qualcosa di più che estendersi fino ai confini della terra e del mondo: lo include e lo spiega fino a giustificarne l'esistenza stessa. Tutto ciò che esiste, al di fuori del solo Dio di cui essa è opera, non esiste che per essa, non ha senso che in rapporto ad essa, e se si può aver fede nell'intelligibilità ultima del più piccolo degli avvenimenti o del più umile degli esseri, chi ne custodisce il segreto è la città di Dio» (É. GILSON, CD, pp. 45-46).

[55] AGOSTINO, *De civ. Dei*, XIX, 24.

[56] «Vi fu un momento in cui l'unità del genere umano fu effettivamente reale: quando esso si componeva di un solo uomo. Infatti, proprio per assicurare questa unità, Dio creò dap-

fettivamente nell'indagine agostiniana un posto di primo piano, come sottolinea anche Joseph Ratzinger:

> Il principio di unità penetra dunque tutti i gradi dell'essere come la forza assoluta che sostiene le cose e le mantiene nell'essere, ma infine va oltre le forme ontiche fin nell'ambiente della comunità umana e dell'amore umano di cui costituisce l'intimo significato e il fine ultimo[57].

Convivenza e giustizia sono, in particolare, condizioni irrinunciabili della convivenza. In linea con la tradizione classica, infatti, anche per Agostino, ogni società

> è simile ad un concerto, in cui l'accordo o l'armonia risulta dai diversi suoni prodotti dagli strumenti e dalle voci. E ciò che il musicista chiama armonia, il politico chiama concordia. Senza concordia non vi è città, ma senza giustizia non vi è concordia. La giustizia è quindi la prima condizione richiesta per l'esistenza di una città[58].

Lo sviluppo del tema delle *duae civitates*, inoltre, nel ribadire la non coincidenza tra *civitas terrena* e società umana, invita a riflettere sul tema del fine. Ciò che distingue i cittadini della *civitas terrena* da quelli della *civitas Dei* è, infatti, l'amore che per gli uni è rivolto ai beni della terra, per gli altri al bene proposto «loro da una medesima fede»[59].

La necessità di definire quali istituzioni o mezzi siano più idonei per favorire la convivenza tra i cittadini della *civitas terrena* e quelli della *civitas Dei* porta Gilson a ripercorrere i nuclei portanti dell'insegnamento agostiniano per il quale la Chiesa non coincide con

---

prima un unico uomo, dal quale tutti gli altri discendono. La cosa non era assolutamente necessaria. Oggi la terra potrebbe essere popolata dai discendenti di numerosi uomini creati simultaneamente all'origine dei tempi, ciascuno dei quali avesse dato origine ad una discendenza. Anche se fosse così, l'unificazione del genere umano resterebbe desiderabile e possibile, ma in virtù dell'unico avo dal quale esso è nato, la sua unità non è soltanto un ideale realizzabile, ma un fatto. Un fatto fisico, poiché tutti gli uomini sono parenti; ed anche un fatto morale, poiché anziché sentirsi legati da una semplice somiglianza naturale, essi lo sono da un sentimento propriamente familiare» (É. GILSON, CD, pp. 55-56).

[57] J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino* (1992), trad. di A. Dusini, Jaca Book, Milano 2005², p. 51.

[58] É. GILSON, CD, p. 48.

[59] Ivi, p. 66.

la città di Dio[60], alla quale appartengono tutti coloro che sono in cammino verso l'autentica patria. Uniti nell'amore di uno stesso bene, questi cittadini vivono nell'armonia e operano per il bene della società[61]. Questo ordine, così istituito mediante l'amore, non è imposto da nessun legislatore, ma può dirsi il frutto dell'adesione al modello proposto dal divino ordinatore, dal momento che l'amore non s'impone con la forza.

L'intero percorso condotto dall'autore attraverso le diverse trasformazioni conosciute dalla Città di Dio mostra come vi sia qualcosa che resiste al potere erosivo del tempo:

> Dalla storia della città di Dio e delle metamorfosi che essa ha subite nel corso dei secoli si ricava anzitutto questa lezione, che essa non è soggetta a metamorfosi, e che, secondariamente, ogni tentativo inteso ad usurparne il titolo e il fine porta disgrazia alle società umane che pretendono di realizzarla sulla terra[62].

Si tratta cioè di prendere consapevolezza che qualunque valore o legame spirituale venga assunto dalle diverse società temporali, pur essendo in se stesso universale, non servirà a mutare la natura essenzialmente temporale di tali società[63].

Viene a tal fine ripresa e rilanciata l'idea agostiniana dell'unione tra gli uomini da realizzarsi mediate l'amore per uno stesso bene. Nel mantenere viva la tensione inscritta nel desiderio, l'amore del bene comune, accessibile dalla capacità razionale dell'uomo, è avvertito da Gilson come un indispensabile fattore di coesione sociale, anche se si tratta comunque di un genere di società che si inscrive nell'ordine

---

[60] «Pur nella Chiesa, coloro i quali amano ed aspirano ai beni della terra, sono cittadini della città terrena, senza con questo che la Chiesa cessi di aspirare ai beni della città celeste. In questo senso, e proprio in quanto Chiesa, essa si identifica già con la città di Dio, perché come quelli che vivono nel mondo secondo il mondo sono già membri della città terrena, quelli che vivono nella Chiesa secondo la Chiesa regnano già con Cristo nel regno dei cieli» (*ibid*).

[61] *Ibid.*

[62] Ivi, p. 273.

[63] «La scienza, l'arte, le letterature, il diritto, la filosofia, perfino tante discipline tecniche, che speriamo divengano sempre meno nocive e vieppiù umane, sono altrettante forze, che, per la loro natura spirituale e la loro portata universale, non cesseranno di unire sempre più strettamente gli uomini. Ma l'estensione di una società non ne muta l'essenza» (ivi, p. 276).

temporale ed è dunque destinata ad essere perfezionata da un ordine sociale superiore, non transitorio[64].

Nessuna società incarna pienamente l'ideale dell'amore, nemmeno la società attuale che anzi sembra essere contrassegnata da un segno decisamente negativo a causa dell'estensione dei legami sociali. L'allargamento, frutto dell'azione inclusiva dell'amore, non produce automaticamente un guadagno sul piano delle relazioni interpersonali e sociali, che finiscono per indebolirsi sempre più, fino a compromettere la stessa coesione sociale. Nemmeno i vincoli spirituali, costruiti intorno al sapere umano, nonostante il loro indiscusso valore, sembrerebbero sufficienti per trasformare un semplice agglomerato di popoli in un'autentica comunità di persone animate dallo spirito della cooperazione, della solidarietà e dell'amore.

Occorre dunque «rifarsi ad un principio trascendente l'uomo»[65], coincidente con un amore che oltrepassa la temporalità e trova nel divino riferimento essenziale. Questo amore, rivelato agli uomini mediate la fede, è tensione all'unità che dobbiamo cercare, sperare e desiderare come il fine buono per gli esseri umani; in questa prospettiva, l'amore, «fa qualcosa di più che suscitare e richiedere la presenza di uno steso sentimento in due persone diverse, le unifica e fa sì che cessino, almeno in una certa misura di esser due»[66].

Non si tratta dunque di un principio creato o inventato dagli uomini, ma riscoperto come una sorgente da cui scaturisce il bene comune e di cui si alimenta il reciproco desiderio di unità[67]. In questa direzione verrebbe reinterpretata e attualizzata l'idea agostiniana di amore del bene comune, da cui è partita la ricerca sulle trasformazioni della città di Dio, cogliendovi un valore di ordine superiore che mette in primo piano l'esistenza «di un legame partecipativo che precede le scelte in-

[64] Cfr. ivi, p. 277.

[65] Ivi, p. 282.

[66] É. GILSON, IA, p. 161.

[67] Su questo punto vale la pensa sottolineare ciò che Gilson ricava dalla lezione di san Bonaventura per il quale l'anima umana possiede «naturalmente la conoscenza innata di tutti i principi che si rapportano sia a lei stessa, sia a Dio; può trovare solo nelle cose la scienza delle cose, ma è in se stessa che troverà la scienza della morale; l'intelletto dunque sa con una scienza innata che occorre amare Dio e che occorre temerlo, perché è un intelletto e perché contiene in sé le tre idee dell'amore, del timore e di Dio» (É. GILSON, FB, p. 351).

dividuali e le rende concretamente possibili»[68].

Nel loro tendere all'unità, gli uomini e le donne della società temporale rispondono a un preciso compito: perseguire responsabilmente il bene comune e la pace, che saranno finalmente realizzati altrove e altrimenti, mediante un'originaria apertura al mistero della trascendenza. Per costruire questa società, così teleologicamente orientata al bene, non

> basterà che gli uomini la desiderino ardentemente, perché finalmente la loro città esista, con la pace terrena che si attendono da essa. La sua nascita non è necessaria, ed essa non si farà in ogni modo, presto o tardi, checché essi stessi facciano o non facciano. Se essa deve venire non sarà opera loro (…) La città degli uomini non potrà essere elevata, all'ombra della croce, che come sobborgo della città di Dio[69].

2. *Schola caritatis*

La ricerca intorno all'amore e al suo oggetto ha come presupposto un'attenta considerazione della struttura antropologica e delle dinamiche della vita interpersonale. Gilson si serve, in prima battuta, delle riflessioni condotte sull'amore da San Bernardo e da Guglielmo di Saint Thierry, i quali sembrerebbero interessati alla messa a tema di due dati essenziali di esperienza: il carattere eminentemente egoistico dell'amore e l'insaziabilità del desiderio.

In un testo dedicato allo studio di Bernardo di Chiaravalle, scritto a pochi anni di distanza dal precedente: *La teologia mistica in san Bernardo*[70], Gilson coglie l'innesto del pensiero bernardiano sul grande

---

[68] L. ALICI, *Crisi dell'antropologia e infinito della persona*, in "Cattolicesimo e futuro del Paese", - VII Forum del Progetto culturale - Roma, 2-3, XII, 2005, pp. 3-4.

[69] É. GILSON, CD, p. 283.

[70] Secondo Leclercq, Gilson è stato il primo ad avere realmente posto l'accento sulla portata della proposta del santo di Chiaravalle: «Prima di Gilson san Bernardo era ammirato, ma non veniva considerato seriamente dai teologi, lo si riteneva un 'autore devoto', nulla di più (…) Nelle prime righe della sua prefazione, Gilson afferma chiaramente quale era stato il suo progetto: studiare la 'sistematica' della 'dottrina' di san Bernardo su un punto preciso: la 'teologia su cui si fonda la sua mistica'. Punto centrale, è vero, a partire dal quale avremmo assistito allo sviluppo di tutto il resto. Ci si accorse allora che c'è, in san Bernardo, una autentica dogmatica» (J. LECLERCQ, *Introduzione*, in É. GILSON, TB, pp. XIV-XV).

filone della tradizione agostiniana:

> Se ci si domanda perché e come Dio debba essere amato, la risposta di san Bernardo è la stessa data da Severo di Milevi a sant'Agostino: il motivo per cui noi dobbiamo amare Dio, è Dio; la misura, è di amarlo senza misura[71].

In tal modo si spiega non solo ciò a cui perveniamo se ci affidiamo al cosiddetto 'socratismo cristiano', ma soprattutto come debba essere inteso il rapporto tra amore egoistico e amore per Dio.

Per ciò che concerne il primo punto, Bernardo, secondo Gilson, è persuaso che l'uomo, esaminando se stesso, cioè provando a conoscersi scopre non solo l'esistenza dei beni corporei, ma i beni superiori dello spirito, cioè perviene alla scoperta della *dignitas* umana che riposa nel libero arbitrio. La lezione di Bernardo acquista un'importanza capitale, nella misura in cui, promuovendo la ricerca interiore, egli coglie l'indiscusso valore dell'essere umano. In tale direzione, apprezzando il procedimento bernardiano, Gilson conclude:

> Onore di preminenza, potere di dominio, questi sono quindi i due caratteri che l'uomo scopre in sé quando, cercando di conoscersi, prende coscienza del proprio libero arbitrio[72].

Scoprendosi libero, l'uomo acquista piena conoscenza di sé (*scientia*), della propria dignità e di essere saldamente ancorato a Colui dal quale ha ricevuto tutti questi beni. Da qui nasce anche il desiderio di aderire con la vita all'essere supremo; in questo desiderio riposa la virtù stessa dell'agire personale. Dignità, scienza e virtù sono dunque attributi inseparabili della natura umana, cercare di separarli significherebbe snaturare l'essere umano che, così facendo, cadrebbe nel duplice errore di misconoscere la propria autentica grandezza e gloriarsi di quanto non gli appartiene[73].

Bernardo avrebbe tracciato, a proposito dell'amore, un quadro difficile e complesso e in ogni caso non esente da ambiguità. Prima, infatti, dichiara che «l'amore carnale è quello per il quale l'uomo ama se

---

[71] Ivi, p. 37.
[72] Ivi, p. 38.
[73] «Utrumque ergo scias necesse est, et quid sis, etr quod a te ipso non sis, ne aut omnino videlicet non glorieris, aut inaniter glorieris» (BERNARDO, *Dil* II, 4, III, 122, 13-17).

stesso, per se stesso e prima di ogni cosa»[74], poi, prosegue Gilson, dichiara

> che il motivo per cui dobbiamo amare Dio è Dio, poiché egli ci ha amati per primo, e che la misura del nostro amore per lui deve essere il rifiuto di ogni misura. Se non possiamo amarlo con un amore infinito, gli dobbiamo un amore totale, senza riserve, nel quale si esaurisce tutto il potere di un amore umano[75].

Consapevole delle possibili difficoltà generate dal confronto tra le due tesi, Bernardo avrebbe così risolto la questione, dichiarando che «l'amore di Dio è primo di diritto, l'amore carnale è primo di fatto», ora, il problema incalza Gilson, «consiste nel come ritornare da questo stato di fatto a quello di diritto che dovrebbe esistere»[76]. Il primato dell'amore carnale sembrerebbe fondarsi sulla convinzione che «l'uomo si trova inizialmente obbligato a provvedere ai bisogni del proprio corpo»[77], ma questa anteriorità non porta, ovviamente, Bernardo a sottomettere la dimensione spirituale a quella carnale, né tanto meno ad anteporre la predilezione per il corporeo a quella per il divino. Ciò è evidente nel passaggio dal livello naturale dell'amore a quello morale: per Bernardo è «*naturale* amare Dio sopra ogni cosa, ma *psicologicamente necessario* iniziare con l'amare se stessi e, per una natura decaduta, senza la grazia, è *moralmente necessario* che essa, si preferisca a Dio»[78].

Gilson si preoccupa, quindi, di mostrare l'oscillazione del termine *amor*, che può divenire *caritas*, quando è ordinato al proprio fine, oppure *cupiditas* quando si allontana da quello stesso fine. Al naturale amore di Dio si oppone il perverso orientamento della cupidigia, che operando una pericolosa e negativa distorsione, altera la retta gerar-

---

[74] BERNARDO, *Dil* VIII, 23, III, 138, 13-14.

[75] É. GILSON, TB, p. 40.

[76] Ivi, p. 41. Questa idea poggia su un'antropologia ben precisa dal momento che per Bernardo ciò che è animale viene prima di ciò che è spirituale «in un duplice senso: quello di una necessità naturale, però pesantemente aggravata dal peccato, e quello di una inclinazione morbosa, per nulla naturale, che di conseguenza si aggiunge a questa necessità naturale» (ivi, p. 42).

[77] *Ibid.*

[78] Ivi, n. 14, p. 47.

chia dei «beni quale Dio l'aveva stabilita»[79]. L'errato dispiegarsi della cupidigia mostra l'impotenza del desiderio, che tuttavia rivela un senso positivo: tanto l'inquietudine quanto l'instabilità del desiderio «non sono che l'eccesso di un amore troppo grande per ciò che ama, perché sbaglia oggetto»[80]. L'amore umano, pur essendo fin dall'origine teleologicamente orientato, va in cerca senza posa dell'oggetto che realizza il proprio fine. Questa sorta di girare a vuoto dell'amare sfocia nella cupidigia, la quale non è altro che «l'amore di Dio che si ignora»[81].

Il disordine dell'amore dipende in ultima analisi dal peccato, mediante il quale la creatura ha deliberatamente infranto l'ordine voluto dal creatore. Così da simile è diventata sempre più dissimile, sia rispetto a se stessa che alla propria sorgente del Bene; da qui dipende anche la perdita dell'equilibrio e della pace. In questa situazione, si chiede Bernardo, è possibile rimediare al male? Per svolgere questo argomento il santo riprende la questione della creazione dell'uomo, creato a immagine e la somiglianza di Dio: in prima istanza, si tratta di riconoscere che mediante l'immagine il creatore ha voluto designare la destinazione ultima della creatura che è la beatitudine. Con ciò la creatura è realmente chiamata ad esprimere la propria adesione o il proprio disaccordo rispetto al progetto di fondo:

> Consentire vuol dire essere liberi. È per questo che Dio, creando l'uomo per associarlo alla propria beatitudine, l'ha creato dotato di una volontà libera ed è soprattutto in ragione della propria libertà che l'uomo è una creatura nobile, fatta a immagine di Dio, capace di vivere in comunione con lui[82].

Si inserisce qui un'importante puntualizzazione sull'essenza della libertà, cara alla riflessione gilsoniana. La libertà, concepita da Bernardo come un dono, sarebbe in realtà assai complessa dal momento che implica tre libertà: la *libertas a necessitate*, la *libertas a peccato* e la *libertas a miseria*, di cui «una che è immutabile e due che non lo sono»[83]. Il libero arbitrio esso è composto da due fattori: il consenso

---

[79] Ivi, p. 47.
[80] Ivi, p. 49.
[81] *Ibid.*
[82] Ivi, p. 51.
[83] *Ibid.*

volontario e il potere di arbitrio. Quando parliamo della libertà del libero arbitrio occorre notare che questa si identifica con il potere di consentire o non consentire, che a loro volta dipendono dalla volontà. Il fatto della volontà fa scaturire questa sorta di libertà naturale che è appunto la *libertas a necessitate*. L'essere stesso della volontà esclude la possibilità di qualunque costrizione (*libertas a coactione*). Emerge a questo punto un elemento sul quale Gilson insiste anche in altre opere, come nel caso dell'opera dedicata a Bonaventura in cui è in gioco la questione dell'autonomia e la dignità della libertà[84]. Questa infatti, che è comune all'uomo e a Dio, rimane invariabilmente integra qualunque sia la condizione del soggetto che ne è portatore[85].

Bernardo introduce poi una distinzione per così dire interna alla nozione stessa di libero arbitrio. Infatti, mentre il termine *liberum* designa «una libertà coessenziale alla volontà: quella di consentire o di non consentire»[86], l'*arbitrium* si riferisce più esplicitamente alla «capacità di giudicare il nostro consenso, cioè la nostra stessa volontà, e di dichiararla buona, se è buona, o cattiva, se è cattiva»[87].

Se è vero che è la libertà che permette di giudicare, è altrettanto vero che l'uomo è sempre in grado di esprimere un giudizio sulle proprie decisioni. Bernardo ci mette però in guardia:

> Si può volere il male, sapere ciò che è male e tuttavia scegliere di farlo. Al 'giudizio' si aggiunge allora una 'scelta' e questo atto di scegliere (*eligere*) è esso stesso il risultato di una 'decisione' (*consilium*)[88].

Solo a questo punto possiamo comprendere il nesso esistente tra libertà e peccato o, più in particolare, tra libertà e amore. Infatti, con il peccato originale la creatura ha perduto il proprio *liberum consilium*, non la libertà dunque né la somiglianza con il Creatore. Ciò che il

---

[84] Cfr. É. GILSON, FB, p. 377.

[85] «Presa in se stessa e indipendentemente dalle condizioni che la qualificano, la volontà del giusto che aderisce al bene, del peccatore che consente al male o del dannato che vi si è insediato per sempre, si impossessa efficacemente del proprio oggetto quanto quella per la quale Dio vuole eternamente la propria perfezione e la propria beatitudine» (É. GILSON, TB, p. 53).

[86] Ivi, p. 51.

[87] Ivi, p. 54.

[88] *Ibid.*

peccato rende impotente non è la *libertas a necessitate*, ma la *libertas a peccato* e la *libertas a miseria*.

Questo lungo *excursus* sul tema della libertà contribuisce a mettere a fuoco il tema dell'amore e dell'inclinazione al peccato nel pensiero di Bernardo. Questi, infatti, ritiene che, peccando, l'anima perde la propria rettitudine, ma non la propria grandezza. In tal senso, Bernardo e tutta la mistica cistercense ci ricordano, avverte Gilson, che ciò che sfigura la realtà umana

> è questo incurvamento verso il terrestre, questa perdita del gusto per i beni divini, cioè la perdita della carità; invece di essere mossi dall'amore, siamo ormai soggetti al timore e non solo al timore di Dio, che è necessario, ma al timore del castigo di Dio, che avremmo potuto evitare[89].

Dopo aver colto la rilevanza e la centralità dell'amore nella riflessione di Bernardo, occorre mettere a fuoco come e perché egli lo assuma come modello e regola di comportamento non solo della vita *intra*-personale, ma anche interpersonale ed in particolare comunitaria. Bernardo, infatti, si preoccupa di mostrare come al centro della vita spirituale non vi sia altro che la carità. Ma per fare questo segue un procedimento non dialettico-speculativo, ma psicologico, nel senso che invita ciascun essere a conoscere innanzitutto se stesso e a riconoscere, mediante questa conoscenza interiore, «da dove veniamo, dove siamo, dove andiamo», che «significa sapere ciò che eravamo, ciò che siamo, ciò che saremo»[90].

Ma Bernardo non si accontenta di delineare il percorso personale di superamento dell'egoismo; per instaurare un corretto rapporto d'amore con il proprio Creatore, è necessario che l'uomo passi dalle preoccupazioni del proprio ordine individuale a quelle più prettamente sociale; infatti grazie ad una più qualificata conoscenza di sé siamo portati ad aprirci agli altri. In tal modo è grazie all'amore carnale, che

---

[89] Ivi, p. 58.

[90] Ivi, p. 77. «Imponendo quindi all'uomo che si volge a Dio il dovere di conoscere anzitutto se stesso, san Bernardo è l'erede di una lunga tradizione che si era formata presso i Greci, ma il cui corso era stato modificato dai Padri della Chiesa. Per quanto ci è possibile giudicare, le fonti dalle quali egli stesso ha attinto questa idea sono sant'Agostino e colui che sant'Agostino aveva ascoltato a Milano: sant'Ambrogio» (*ibid*).

'essere umano si eleva dal piano individuale a quello sociale[91].

Quindi Bernardo intende mettere in risalto una gradualità dell'amare, che si manifesta in un'ascesa progressiva che va dall'amore di sé ad un amore che proietta tutto in vista di Dio, senza rinunciare completamente a se stesso[92]. Per Bernardo, infatti, l'uomo non potrà mai raggiungere, nella vita presente, una forma di amore puro per Dio dal momento che non può mai liberarsi completamente del peso della propria fragilità. Da qui, Gilson passa ad esplicitare le condizioni e le tappe che progressivamente deve percorrere colui che, decidendo di intraprendere la vita monastica benedettina, si avvia a vivere nel segno dell'assimilazione graduale alla vita stessa della trinità[93], questo itinerario così esclusivo, tuttavia, è decisamente troppo arduo può essere riservato solo a poche anime capaci di incamminarsi sulla via della beatitudine che le condurrà a poco a poco all'unione mistica in cui si compie finalmente l'amore puro per mezzo del quale l'anima ama *caste*, *sancte*, *ardenter*[94].

Questa è la sola condizione nella quale svanisce, definitivamente,

---

[91] Cfr. ivi, p. 84. «Dio ci comanda di amare il nostro prossimo e di amarlo come noi stessi, ma per amore Suo; infatti non si può amare il proprio prossimo come se stessi senza sacrificare il proprio superfluo per rientrare nei limiti della necessità; ma in tal modo, oltre che ristabilire se stessi nella giustizia personale, si ristabilisce la giustizia sociale. Chi vuole che ogni creatura di dio abbia il proprio necessario, sacrificando il proprio superfluo ottiene più che la liberazione della propria anima da un fardello pericoloso: conoscendo la propria miseria conosce quella del proprio prossimo e se si priva dei beni inutili, perché ad altri non manchi ciò che per esperienza sa essere necessario, rifiuta di pretendere come propri dei beni che Dio ha voluto comuni. Il Cistercense che si priva non dona, restituisce; ristabilire la giustizia sociale, significa per lui unirsi nella volontà alla volontà divina di giustizia; ama veramente il proprio prossimo come se stesso per amore di Dio. È l'amore carnale sociale» (ivi, pp. 83-84).

[92] «Mai, in nessuna condizione, l'amore umano per Dio è, in questa vita, un amore assolutamente puro e questo perché vi sarà sempre una rottura netta tra gli stati mistici più sublimi e la visione beatifica. Ma aggiungiamo questo secondo aspetto che non è meno importante: la differenza tra il terzo grado dell'amore e il quarto non consiste nel fatto che il terzo comporta ancora un certo amore di sé dal quale il quarto sarà libero. La differenza è necessariamente altrove, poiché l'amore di sé sussiste persino nella visione beatifica. San Bernardo si esprime chiaramente su questo punto: l'amore puro di Dio non è una condizione nella quale l'uomo cessa di amare se stesso, ma nella quale egli non ama se stesso se non per Dio» (ivi, pp. 95-96).

[93] «L'iniziazione alla carità è un'assimilazione progressiva alla vita divina e l'anima che raggiunge la purezza si trova nel punto in cui possono esserle rivelati i segreti di Dio» (ivi, p. 104).

[94] Ivi, p. 117.

l'antinomia tra amore di sé e amore di Dio, perché il cammino di purificazione interiore ha contribuito a restaurare la somiglianza con il Creatore che la fallibilità umana aveva deturpato:

> Ora, somigliare a Dio significa amare Dio per Dio, poiché Dio è questo stesso amore. Non si potrebbe quindi chiedere a san Bernardo di definire il grado supremo dell'amore diversamente da come lo definisce: amare se stessi solo per Dio. È impossibile eliminare l'amore di sé, non solo perché con esso sparirebbe l'essere creato dal quale è inseparabile, ma anche perché Dio ci ama, e cesseremmo di essergli simili, se cessassimo di amarci[95].

A ben vedere, a differenza della morale stoica ed epicurea, l'ascetismo morale cristiano è anche in grado di svelare il motivo per cui il desiderio non è mai pago: per fare ciò è necessario risalire alla radice ontologica del desiderio umano, ossia ammettere che al fondo della voracità del desiderio vi è un bene infinito ontologicamente anteriore e fondante che attira.

Per svolgere questo argomento, come noto, Gilson, oltre che della lezione offerta da Bernardo richiama l'insegnamento di Tommaso d'Aquino, che rappresenta un riferimento ineludibile di tutta la sua riflessione[96]. Così, per riprendere le analisi condotte nel già citato *Lo spirito della filosofia medievale*, egli avverte che si può cogliere autenticamente l'essenza del percorso cristiano sull'amore solo quando riusciamo a prendere in seria considerazione, accanto alla tensione del desiderio, il rapporto tra amore e conoscenza. In termini più precisi sostiene che: «il problema dell'amore, quale si pone in una filosofia cristiana, è esattamente parallelo al problema della conoscenza»[97].

Senza addentrarci, per il momento, in tale analisi, ci limitiamo ad

---

[95] Ivi, p. 121.

[96] Ciò perché rileva opportunamente Livi, per Gilson «la filosofia di Tommaso rappresenta la filosofia cristiana per antonomasia in quanto da una parte è vera filosofia, e dall'altra muove dalla teologia e si sviluppa in funzione della teologia, costituendo un discorso filosofico valido in sé ma inserito in un contesto teologico filosofico che ne costituisce il significato profondo» (A. LIVI, *Étienne Gilson: una vera filosofia per l'intelligenza della fede*, in R. DI CEGLIE, (ed.), *Verità della Rivelazione. I filosofi moderni della «Fides et Ratio»* Edizioni Ares, Milano 2003, p. 142).

[97] É. GILSON, SF, p. 335. È interessante notare, infatti, come in questo studio Gilson non utilizza affatto, per definire il rapporto tra amore e conoscenza, la lezione agostiniana che solo diversi anni più tardi, nel 1969 appunto, approfondirà in maniera feconda e ricca di implicazioni come è stato osservato nel precedente paragrafo.

osservare che le risposte a questo problema vengono individuate nelle nozioni di creazione e partecipazione che dunque si profilano come i motivi esplicativi e le ragion d'essere dell'amore umano; da un lato, Gilson usa le parole di Tommaso per dire che «Dio è la causa dell'amore, in quanto genera l'amore in sé e lo causa negli altri esseri come un'immagine e una somiglianza di sé»[98]; dall'altro, si serve di Agostino per ribadire che «amare Dio è averlo in sé»[99].

Si profilano così i problemi relativi alla dimensione metafisica e morale dell'amore. La riflessione cristiana sull'amore non ha difficoltà a definire quale sia l'oggetto da amare, ma questo riconoscimento non serve ad eliminare completamente l'angoscia relativa all'accertamento dell'effettiva possibilità e determinazione dell'amare. Una volta che il cristiano ha riconosciuto il fondamento ultimo dell'amore, ha di fronte a sé la strada, tutta in salita, di come realizzare il comandamento supremo. Con ragione, quindi, Gilson può affermare che il problema del modo in cui il cristiano debba intendere l'amore può essere definito in questi termini:

> Una partecipazione essenzialmente interessata a un amore essenzialmente disinteressato, che deve divenire disinteressata per realizzare la propria essenza, e non può tentare di completarla senza distruggerla[100].

A questo punto intercettiamo un'altra interessante precisazione terminologica, mediante la quale Gilson distingue il termine *amore* dal *puro e semplice desiderio*. Questa puntualizzazione rivela l'esigenza, del resto già manifestata da Agostino, di chiarire, all'interno della tensione espressa dal desiderio, ciò che rappresenta un semplice *appetitus* e ciò che invece merita di essere qualificato come amore, e potremmo aggiungere con Agostino *dilectio*, *caritas*[101].

---

[98] É. GILSON, SF, p. 337.

[99] Ivi, p. 339.

[100] Ivi, p. 341. «Ciò che ci vela il senso autentico della parola amore, è che noi lo confondiamo sempre, più o meno, col desiderio puro e semplice» (ivi, p. 342).

[101] Agostino infatti, tanto nel *De libero arbitrio* quanto nel *De diversis quaestionibus 83*, si preoccupa di definire in che modo dobbiamo intendere l'amore per gli oggetti comuni e l'amore per Dio. In particolare osserva: «Chiamo carità (*caritatem voco*) l'amore delle cose che non sono spregevoli agli occhi di chi le ama. Esse sono l'eternità e colui che può amare la stessa eternità. L'amore fra Dio e l'animo, si chiama giustamente carità purissima e perfetta, (*Deus igitur et animus cum amantur, caritas proprie dicitur*) se non si ama nient'altro; ci pia-

In generale, osserva Gilson, l'amore tende al godimento dell'oggetto che viene desiderato solo per se stesso ed è, allo stesso tempo, sempre disinteressato e ricompensato. Introducendo un tema che troverà ampia risonanza nel pensiero contemporaneo (si pensi qui, solo a titolo di esempio, tanto alla riflessione fenomenologica di Max Scheler quanto a quella svolta da Vladimir Jankélévitch che, proprio sul presupposto del disinteresse in amore, arriva alla definizione dell'amore puro), Gilson afferma anche che «chi cerca nell'amore altra cosa che l'amore, perde insieme l'amore e la gioia che dà»[102]. Quest'affermazione, se per un verso vuol sottolineare il carattere disinteressato dell'amore, dall'altro ci invita a riflettere tanto sull'essenzialità, quanto sulla scala onto-assiologica dell'amare. Confluiscono su questo punto, infatti, le due tradizioni a cui si è riferito tutto il discorso fin qui condotto: quella cistercense, secondo la quale prima di tutto l'uomo è mosso dal proprio egoismo e solo successivamente è in grado elevarsi all'amore di Dio; quella tomista, che spiega la ragion d'essere dell'amore umano riferendosi all'originarietà dell'amore divino e dunque alla nozione di partecipazione.

Il punto nodale di tutta la riflessione consiste nell'ammettere che vi è, tuttavia, ancora un motivo che deve essere adeguatamente approfondito e che forse né l'interpretazione mistica, né quella ontologica riescono a declinare in modo appropriato: è la questione relativa alla radice antropologica dell'amore umano per Dio. Gilson, infatti, riconosce che «il solo problema che dobbiamo ancora risolvere, è sapere perché l'uomo sia naturalmente capace di amare Dio sopra tutte le cose»[103].

La risposta messa a tema in questa sede si articola ancora solo se-

---

ce chiamarla anche dilezione (*hanc dilectionem dici placet*)» (AGOSTINO, *De div. quaest.* 36,1). La centralità del brano consiste, come osserva anche Holte, nel rilevare che «Agostino utilizza spesso i termini *amor*, *dilectio* e *caritas* come sinonimi; se ne deve pertanto concludere che egli sia totalmente insensibile alle loro differenti sfumature. *Amor* è indubbiamente quello al quale attribuisce il significato più generale, più neutro; lo impiega in particolare nelle sue considerazioni psicologiche sull'amore. Si può già notare la tendenza a dare lo stesso senso generale a *dilectio* e *caritas* nella sua produzione anteriore al 400; a partire dalla *quaestio* 35 la denominazione *caritas* o *dilectio* è al contrario riservata all'amore buono, di carattere morale" (R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne,* Études Augustiniennes, Paris 1962, p. 262).

[102] É. GILSON, SF, p. 342.

[103] Ivi, p. 344.

condo la linea tomista, ovvero attraverso l'approfondimento della nozione di analogia, anche se, a ben guardare, non si tratterebbe dell'unica risposta possibile. Gilson, difatti, a diversi anni di distanza aveva percorso, come abbiamo visto rileggendo il testo sul rapporto tra filosofia e incarnazione in sant'Agostino, una via parzialmente diversa, più orientata a valorizzare la tensione verso la relazione propria del divino ordinatore, da cui dipende anche la vocazione dell'uomo a vivere nel segno della relazione.

3. L'amore come ponte verso l'eternità

Il desiderio di confrontarsi con gli indirizzi dell'epoca contemporanea cercando sempre di leggerli in chiave critica e l'idea della continuità tra filosofia e cultura portano Gilson a svolgere un'indagine storica a tutto campo sulla filosofia medioevale, che proprio sul terreno della definizione del rapporto tra amore e sapienza si rivela assai interessante.

Per completare il quadro già ampio dei lavori dedicati al pensiero medioevale proviamo a rileggere le riflessioni svolte sull'amore in altri due imponenti lavori dedicati rispettivamente a Bonaventura e Duns Scoto. Si tratta di due scritti considerevoli nei quali Gilson cerca ancora di *spremere* «dall'età medioevale il suo tipico apporto di pensiero»[104].

Prima di ripercorrere il filo rosso che tiene unite le due monografie proviamo anche ad intercettare due momenti della riflessione gilsoniana consacrati all'amore passionale.

Siamo per un verso condotti al confronto con la vicenda che sconvolse la vita di un brillante intellettuale dell'epoca medioevale, Abelardo che non è riuscito a mantenere il necessario distacco dalle passioni ed è stato completamente sconvolto dalla 'furia' di un desiderio che lo ha portato alla rovina; per l'altro, ritornando al poeta fiorentino che tanto apprezza anche sul terreno politico, Gilson delinea, attraverso la vicenda che lega Dante e Beatrice i tratti dell'amore cortese, paradigma di un amore essenzialmente creativo. Gilson considera Abe-

[104] M. DAL PRA, *Presentazione*, in É. GILSON, FM, p. XIV.

lardo come un «filosofo appassionato», ma anche uno

> spirito agitato, orgoglioso, combattivo (…), lottatore la cui carriera fu bruscamente interrotta da un episodio passionale che ebbe un drammatico epilogo, è forse più grande per la potente attrazione che emana dalla sua persona che per l'originalità della sua speculazione filosofica[105].

Al fondo della passione amorosa che sconvolse le vite di due personalità straordinarie non ci sarebbe vero amore, ma solo l'orgoglio umano; superbia ed egoismo sono dunque i veri protagonisti della vicenda amorosa tra i due amanti felici: Abelardo ed Eloisa. Rileggendo la loro storia, Gilson riconosce che l'astuzia dell'uno ha, per così dire, avuto la meglio, senza dover invero faticare troppo, sulle resistenze dell'altra che, abbandonata ogni forma di remora morale, cede la propria volontà al fascino seducente della personalità di Abelardo. La passione travolgente che lega i due amanti non possiede nessuno dei caratteri edificanti dell'amore messi in evidenza nelle analisi precedenti, anzi tutto qui sembra declinare verso uno stordimento confuso della coscienza che finisce per perdere di vista l'essenziale[106].

L'epilogo tragico conferma fin dove possa condurre la passione sfrenata, dal momento che, proprio dopo che la tresca amorosa dei due amanti divenne di pubblico dominio, questi finirono per utilizzare la loro storia personale come un alibi per combattere qualsiasi norma di comportamento morale. La sregolatezza e gli interessi sottesi alla vicenda di Abelardo rivelano nell'uomo una tendenza opposta a quella ascensiva, un'energia tutta protesa verso il basso che confligge inesorabilmente e drammaticamente contro quella spinta propulsiva ascendente, protesa verso l'infinito che costituisce la vera cifra dell'amore secondo Gilson.

Di fronte alla rilevanza, ma anche all'indubbia complessità della tematica dell'amore ed in particolare dell'amore cortese[107], Gilson dedica una riflessione particolare al modo in cui Dante riconosce e ap-

---

[105] É. GILSON, FM, p. 338.

[106] É. GILSON, HA, pp. 17-36.

[107] A questo riguardo Gilson ammette: «Grazie al cielo, non spetta a noi la responsabilità di interpretare l'amore cortese nel suo complesso» (É. GILSON, DA, p. 61).

prezza la fondamentale «autonomia del sentimento amoroso»[108].

Dante incarna l'esempio più alto dell'esaltazione dell'amore cortese, perché non solo ne apprezza lo slancio e l'energia positiva, ma soprattutto perché lo vive con sincera intensità[109]. Ciò che meno interessa il lettore Gilson è la questione della storicità del legame tra Dante e Beatrice, la fugacità dei loro incontri e l'effettiva possibilità che sia mai potuta esistere una fanciulla quale è la Beatrice descritta dal poeta; quello che piuttosto orienta la rilettura del filosofo francese è la realtà di un vincolo che suscita un'emozione senza pari, capace di permettere al genio artistico di liberarsi per raggiungere le vette poetiche che Dante seppe raggiungere nei suoi capolavori[110].

L'elemento immaginifico su cui si fonda la relazione amorosa tra Dante e Beatrice non vanifica, ma anzi esalta la possibilità di un sentimento che viene a poco a poco trasfigurandosi. Questo permette al filosofo di riconoscere in primo luogo che:

> l'amore cortese di Dante per Beatrice non è solo quello del poeta per l'ispiratrice, ma anche l'amore dell'uomo per una donna di cui egli esalta la nobiltà d'animo in maniera così elevata che chi l'ama non potrebbe degradarsi senza per ciò stesso tradirla e rendersi indegno d'amarla[111].

Gilson sembra suggerirci di guardare oltre per scorgere l'anima profonda e nascosta che si cela dietro il «balletto delle Beatrici che non erano Beatrice: la vocazione di Dante al sacerdozio, la fede, la teologia, la grazia, l'Impero, lo spiritualismo francescano dei gioachimiti, il *lumen gloriae*, l'eresia albigese, l'intelletto agente»[112].

La vicende personale di Dante, ma anche quella di Petrarca consentono al filosofo francese di svolgere un'ulteriore ed interessante considerazione che investe il difficile rapporto dell'artista con l'amare.

---

[108] *Ibid.*

[109] Cfr. ivi, p. 64.

[110] Cfr. ivi, pp. 261-262.

[111] Ivi, p. 64. Gilson riferisce anche dell'intenso delirio descritto da Dante nel XXIII capitolo della *Vita Nuova* dove sono contenuti «tutti i temi principale dell'opera a noi già noti: Beatrice, l'amore, la morte, gli angeli, la pace, la beatitudine. Ma ne introduce un altro, la cui importanza non smetterà di crescere fino a divenire il tema dominante: il desiderio di seguire Beatrice nel luogo glorioso dove si trova, per partecipare grazie a lei alla beatitudine» (É. GILSON, DB, p. 127).

[112] É. GILSON, DA, pp. 257-258.

Nell'avventura amorosa dei due poeti ciò che colpisce è il felice connubio tra radicamento antropologico dell'amore, che investe tutto l'uomo, e la creatività che da questo amore incarnato si sprigiona. In particolare, Gilson rileva:

> una specie distinta di sentimento dove l'amore si integra con l'attività creativa dell'artista, sino al punto che diviene quasi impossibile concepirlo senza di essa. L'artista è certo un uomo. Può amare come gli altri, cedere agli impulsi del più comune desiderio carnale, aspirare a quell'amore e a quella pace che sono posti nella vita dal reciproco amore dello sposo e della sposa, insomma di essere un artista e amare da uomo. Ma egli può anche amare da artista, perché una determinata emozione o passione gli è necessaria per liberare la sua potenza creatrice, e questo amore non è certo più distaccato dalla carne degli altri, ma non è sempre necessario che esso venga accompagnato da soddisfazioni carnali, e anzi, perché questo amore duri, può essere utile che gli vengano rifiutate[113].

Su un altro registro ermeneutico si inscrive l'impianto antropologico e morale descritto attraverso il lavoro su Bonaventura[114], la cui speculazione è la riprova più efficace della feconda correlazione tra sapienza e amore:

> Denso, infinitamente ondeggiante e diverso, questo pensiero non è che una carità sempre attiva il cui movimento incessante tende verso gli oggetti che ci sfuggono o verso aspetti sconosciuti di quelli che noi percepiamo già[115].

Il nesso di sapienza e amore è fortunatamente destinato a ricomporsi proprio grazie al pensiero e all'opera di Bonaventura per il quale, avverte Gilson, «nulla è al di sopra della contemplazione e dello stu-

---

[113] Ivi, p. 259.

[114] Come è stato opportunamente osservato: «*La philosophie de saint Bonaventure* di Gilson, al suo apparire nel 1924 si inquadrava in un progetto di ricerca, intenzionalmente perseguito dall'Autore come lotta contro il pregiudizio "razionalistico" di un medioevo privo di originalità filosofica, ma anche contro un certo pregiudizio neoscolastico. Lo scopo di Gilson era quello di mostrare anzitutto l'esistenza di un pensiero medievale degno del nome di filosofia, ma con il libro sulla filosofia di Bonaventura divenne chiaro che lo scopo perseguito da Gilson da almeno una decina di anni era anche quello di sconfessare in nome della storia, ridata a se stessa, una certa ideologia del medioevo filosofico come avente un unico centro nella filosofia di san Tommaso» (C. MARABELLI, *Medievali & Medievisti. Saggio su aspetti del medioevo teologico e della sua interpretazione*, Jaca Book, Milano 2000, p. 189).

[115] É. GILSON, FB, p. 4.

dio della Sapienza»[116].

Infatti, per l'erede dell'insegnamento di Francesco d'Assisi, l'amore per Dio e il possesso della sapienza costituiscono il felice connubio nel quale si condensa l'essenza della vita cristiana:

> La porta della sapienza è il desiderio impellente che ne abbiamo; il desiderio della sapienza, poi, genera quello della disciplina, e questa disciplina a sua volta non acquista efficacia reale se non quando è osservata, praticata e non semplicemente ascoltata. Chi crede di acquisire la disciplina ascoltandola predicare, assomiglia al malato che crede di guarire dalla sua malattia ascoltando le prescrizioni del medico[117].

La ricerca di un equilibrio tra desiderio incessante di conoscere tutto ciò che è intelligibile e adesione alla fede, che si realizza mediante «un attaccamento indefettibile della volontà»[118] impegnano san Bonaventura in una estenuante ricerca volta ad incamminarsi sul sentiero della verità e della pace.

Il desiderio di mantenere saldo l'equilibrio tra l'aspirazione della conoscenza mediante la quale «cerchiamo di conoscere tutto ciò che è intelligibile»[119] e la fede alla quale aderiamo grazie ad «un attaccamento indefettibile della volontà»[120], deve continuamente fare i conti

---

[116] Ivi, p. 61. La stima di Gilson nei riguardi di san Bonavenutra costituisce il vero filo rosso che tiene saldamente uniti i quindici capitoli nei quali si articola l'ampia monografia a lui dedicata, in cui tra l'altro il filosofo francese riconosce a Bonaventura il merito di esporre mediante il pensiero la spiritualità francescana e di nutrirsi di Aristotele, come di Agostino «ma adattando l'uno e l'altro al suo uso ogni volta che lo avrebbe giudicato necessario» (ivi, p. 66).

[117] Ivi, pp. 76-77.

[118] Ivi, p. 89.

[119] Ivi, p. 88.

[120] Ivi, p. 89. Su questo punto si veda il giudizio espresso da Jacques Guy Bougerol che avverte: «En distinguant foi et raison, Bonaventure justifie la connaissance de foi. Si la philosophie est la connaissance certaine de la vérité acquise au moyen de la seule raison, la théologie est une promotion de la foi, car la foi tend d'elle-même à se donner les raisons de ce qu'elle croit. Or Bonaventure ne manque pas de remarquer que la connaissance rationelle, pour être partie constitutive de notre nature humaine, n'est pas moins comme le reflet de la lumière créatrice sur notre visage. Il ne manque pas non plus de noter que la connaissance rationnelle livrée à elle même, risque souvent de s'enforcer dans l'erreur, à moins que la foi ne vienne l'illuminer et assurer son cheminement. Tout se passe donc pour Bonaventure comme si raison et foi, bien que distinctes par leur objet et leur méthode, étaient orientées l'une vers l'autre» (J. G. BOUGEROL, *Quand Étienne Gilson rencontre saint Bonaventure*, in M. COURATIER (ed.), *Étienne Gilson et nous: la philosophie et son historie*, Vrin, Paris 1980, p. 39).

con talune forze che accecano e fanno cadere l'uomo nella trappola del negativo; il pericoloso riparo rispetto alla luminosità folgorante della verità che l'uomo finisce per cercare, costituisce, tuttavia, il vero pericolo per la sua integrità psico-fisica, abbandonata la sorgente della salute, questi esaurisce tutte le proprie energie intellettuali e morali, incamminandosi verso l'oblio della coscienza:

> Se l'orgoglio, l'amore di sé, la volontà di bastare a sé stessi al contrario, si interpongono tra lo spirito dell'uomo e il sole di Dio, allora questa luce si eclissa e l'uomo si trova colpito da follia[121].

L'effettivo contributo della ricerca condotta da san Bonaventura riposa nell'avvertimento della centralità e immediata relazione tra l'essere umano e Dio[122] e, sulla scia dell'insegnamento agostiniano, nella conseguente analogia tra uomo e Dio, che riposa sulla corrispondenza tra potenze costitutive dell'anima, tenute insieme dall'amore[123], e persone divine della Trinità.

Bonaventura sottolinea, inoltre, con particolare efficacia, il nesso tra volontà, conoscenza e amore, nel momento in cui riconosce l'esistenza di una nozione innata della carità. A tal riguardo, seguendo l'argomentazione bonaventuriana, Gilson si chiede:

> Che cos'è infatti la carità? La rettitudine dell'amore o, se si vuole, il movimento di una volontà che tende verso un bene garantito dall'intelletto; possedendo la rettitudine grazie alla conoscenza e l'amore grazie alla volontà, possediamo in un sol colpo tutti gli elementi necessari per conoscere che cos'è la carità e di conseguenza ne possediamo proprio una conoscenza innata[124].

Le facoltà umane interagiscono al fine di rivelare all'uomo la verità

---

[121] É. GILSON, FB, p. 107.

[122] «Le cose ci sono quindi per l'uomo e, siccome l'uomo c'è per Dio, le cose ci sono indirettamente per Dio. L'uomo, al contrario, c'è solo per Dio, e non v'è intermediario obbligato tra Dio e l'uomo; è quindi un rapporto immediato che li unisce» (ivi, p. 207).

[123] «C'è corrispondenza esatta tra l'ordine e le relazioni reciproche degli elementi da cui queste due trinità sono costituite. Come il Padre genera la conoscenza eterna del Verbo che l'esprime, e il Verbo a sua volta si lega al Padre con lo Spirito, così la memoria o pensiero, gravida delle idee che racchiude, genera la conoscenza dell'intelletto o verbo, e l'amore nasce dall'una e dall'altro come legame che li unisce» (ivi, p. 209).

[124] Ivi, p. 349.

del suo essere aperto alla trascendenza. In particolare

> L'anima umana conosce Dio semplicemente riflettendo su se stessa, poiché è fatta a immagine di Dio; la conoscenza attraverso cui conosce la volontà attraverso cui ama, la memoria attraverso cui si coglie e si possiede tendono a Dio, lo suppongono e lo implicano necessariamente[125].

Con Agostino e oltre Agostino, Bonaventura riconosce e apprezza il ruolo determinante svolto dall'amore che, incoraggiando e sostenendo anche l'uso dei sensi spirituali[126], provvede essenzialmente a ricondurre l'anima al suo luogo naturale. L'amore è dunque contemporaneamente fine e oggetto della volontà buona[127]. Ma l'amore viene anche definito come generosità, nella misura in cui «non cerca mai il proprio bene, ma il bene comune; è dunque necessario che più uomini, mossi dalla stessa carità, desiderino alla fine il medesimo bene»[128].

Solo quando l'amore si apre al bene realizza il suo fine proprio. Da questo punto di vista Gilson rimarca l'opportunità di distinguere tra amore e attrazione sessuale che non è vera apertura al bene dell'altro, ma solo spasmodica ricerca dei fini individuali più bassi.

L'amore è ordinato al bene si conforma «con uno sforzo di tutto se stesso, come un altro lui»[129]. Inoltre, rileva Gilson, per Bonaventura

---

[125] Ivi, p. 350.

[126] Cfr. ivi, p. 424.

[127] «Quale sarà dunque il fine per eccellenza di ogni volontà veramente buona? (…) Ora il solo fine nel quale la nostra volontà trova la sua completa soddisfazione è la carità o l'amore increato, vale a dire Dio. Allo stesso modo l'amore creato e consumato, cioè l'amore grazie al quale la volontà umana possederà questo oggetto nell'aldilà e per sempre, è l'amore di Dio. Infine, l'amore creato, preso nella sua forma iniziale e incompleta ossia in quanto inaugura e prepara quaggiù la beatitudine eterna, non è altro ancora che la carità grazie alla quale la nostra volontà si riposa in Dio nell'istante presente. Come infatti i corpi non trovano quiete finché il peso che li trascina non li ha condotti fino al loro luogo naturale, così l'anima può riposarsi in dio, che è il suo luogo naturale e la sua ultima destinazione; solo se l'amore ve la conduce facendole cogliere il bene sotto la sua stessa essenza di bene. Ora il bene considerato in quanto bene è nel contempo fine della volontà e oggetto del suo amore; a ragione dunque si considera l'amore come ciò che merita per eccellenza il nome di fine (…); è attraverso la carità o l'amore che abbiamo Dio, è dunque l'amore che costituisce il nostro fine. Di qui risulta che possiamo avere solo un fine principale e che tutti gli altri meriteranno il loro nome di fini solo a misura che si subordineranno a quello» (ivi, p. 386).

[128] Ivi, p. 387.

[129129] Ivi, p. 405.

> Amare significa trasformarsi a somiglianza di ciò che si ama, conformarsi a lui, diventare, con uno sforzo di tutto se stesso, come un altro lui (…). Se dunque l'oggetto al quale l'anima si applica è il bene, essa si conforma al lui amandolo e diventando buono per il fatto stesso del suo amore[130].

Il sentimento tragico che pervade l'opera di Bonaventura[131] sembra cedere il passo alla pervicace indagine sull'amore condotta dal Dottor Sottile che si trova a dover fare i conti con il problema del rapporto tra conoscenza divina e futuri contingenti.

L'impossibilità di rintracciare una giustificazione puramente metafisica della contingenza ci induce a risalire verso Dio nel quale «si trova la ragione prima della possibilità»[132]. Duns Scoto considera l'amore come una realtà essenzialmente divina per mezzo della quale la «volontà divina ama necessariamente la sua essenza e sprigiona il suo amore»[133]. L'amore in questo ambito non solo è eterno, ma è anche necessario e si identifica con la stessa volontà divina. La volontà divina precede, fonda e istituisce la possibilità stessa dell'amare. in quest'accezione fondamentale, l'amore non può che essere necessario perché il suo orientamento essenziale è il bene. Si potrebbe anche aggiungere con Gilson:

> C'è proporzione perfetta tra la volontà, il suo oggetto e l'amore di cui essa l'ama, che non è che un altro modo per dire che, sebbene la volontà di Dio ami liberamente la sua essenza, l'inevitabilità del suo amore equivale ad una necessità[134].

Visto che l'amore è così sbilanciato verso l'infinito, viene da chiedersi se esista in Duns Scoto una declinazione anche temporale dell'amore. In realtà, anziché declinare l'amore verso un oggetto finito Duns Scoto descrive lo scontro tra la volontà divina e la finitezza dell'oggetto che, per sua natura, è semplicemente possibile. Da qui pare concludere il filosofo francese: solo un certo tipo di amore è ammissibile, quello rivolto verso l'oggetto necessario, nel quale si com-

---

[130] *Ibid.*
[131] Cfr. ivi, p. 444.
[132] É. GILSON, DS, p. 329.
[133] Ivi, p. 331.
[134] *Ibid.*

pie l'inesauribile ascesa all'infinito, ascesa che l'amore è in grado di sostenere e incessantemente incoraggiare[135].

[135] «Un secondo ordine di atti, che presuppone il primo atto ma non è presupposto da esso. L'infinito, infatti, non può avere per condizione il finito, che al contrario, lo presuppone» (*i-bid*).

Capitolo III
Sapienza dell'amore

Questa metafisica dell'essere,
del resto, è ben lungi
dall'escludere quella dell'amore[1]

1. Metafisica e antropologia

Gilson attraversa le vicende storico-politiche del suo tempo con l'intento di dare rilievo, nei diversi contesti e dibattiti culturali, «al valore perenne di verità del realismo medievale di ispirazione tomista»[2]. Il lavoro di ricerca, di cui abbiamo visto alcuni momenti decisivi, ruota attorno alla filosofia di Tommaso d'Aquino che rappresenta per l'Accademico francese la sola risposta ai dubbi filosofici e teologici[3].

Gilson è consapevole delle difficoltà e delle contraddizioni della sua epoca, ma è anche convinto che i momenti di crisi rappresentano un'opportunità per sviluppare un pensiero positivo. A questo scopo egli ritiene che l'intellettuale svolga un ruolo determinante per indicare a sé e agli altri la strada da percorrere sul sentiero della verità[4].

L'impegno per la ricerca filosofica si delinea come un compito e si qualifica effettivamente come una *chance* culturale di grande efficacia, sempre che il filosofo sia disposto ad un confronto serrato e a tutto

---

[1] É. GILSON, IF, p. 125.

[2] M. DAL PRA, *Presentazione*, in É. GILSON, FM, p. VI.

[3] Si veda il rammarico comunicato dallo stesso Gilson nel momento in cui avrebbe potuto o dovuto congedarsi dal volume che più di ogni altro ha accompagnato i momenti salienti della sua opera: *Le Thomisme*, in cui giunto ormai alla sesta edizione dichiara: «Je sentirais quelque tristesse à prendre congé d'un livre qui fut le compagnon de toute une vie, si je savais qu'il la suivra silencieusement jusqu'à son terme. Ce qui m'inquiète plutôt est la pensée des ignorances et des erreurs qui peuvent encore corrompre l'interprétation d'une doctrine dans la pensée d'un historien qui en a soixante ans cultivé l'étude» (É. GILSON, LT, p. 7).

[4] «La crisi acuta che attraversò la nostra generazione non ebbe soltanto conseguenze funeste. Ci costrinse anche ad un'indagine di largo respiro sull'origine dei malintesi che mettevano in contrasto fratelli uniti nel fondo in una medesima fede. Una strada di trent'anni si apriva allora davanti a noi. Se avessimo previsto che sarebbe stata così lunga, assai pochi tra noi avrebbero avuto il coraggio di impegnarvisi» (É. GILSON, FT, p. 66).

campo senza sottrarsi ai propri doveri e alle proprie responsabilità. In particolare, rivolgendosi ai filosofi troppo affannati a difendere la 'causa' della filosofia moderna, Gilson li ammonisce perché ci

> si dimentica troppo spesso quale responsabilità di ordine diverso pesi su coloro che permisero che la verità fosse così spesso ignorata o misconosciuta per loro propria colpa. Essi stessi avevano travestito la verità a tal punto che a lei diveniva impossibile di farsi accettare[5].

L'impegno per la ripresa e la difesa della verità, conciliabile con la filosofia cristiana, non è priva di conseguenze per il filosofo francese che si rende conto del prezzo da pagare a riprendere il tomismo nel cuore di un secolo ben lontano dal voler accordare le istanze della metafisica con i traguardi della scolastica[6].

Alla delineazione del debito nei riguardi di Tommaso è dunque dedicata questa terza sezione del nostro itinerario speculativo, nella quale proveremo a mettere a tema in primo luogo il ruolo dell'amore all'interno della metafisica gilsoniana; quindi il peso assunto dall'amore nel tomismo e infine il nesso tra sapienza e amore in Tommaso d'Aquino, a cui è dedicata l'opera che presentiamo per la prima volta in traduzione italiana in Appendice. Come nei capitoli precedenti il percorso si articola a partire dalla rilettura delle opere, che questa volta interessano l'ambito propriamente metafisico, per cui il primo confronto è con l'opera *L'être et l'essence* (1948), nella quale Gilson si preoccupa di mettere a fuoco due capisaldi fondamentali:

---

[5] Ivi, p. 57.

[6] Proprio nella sua autobiografia: *Il filosofo e la teologia,* Gilson parla delle persecuzioni subite per «aver esposto la filosofia di san Tommaso d'Aquino quale la intendevo» (ivi, p. 38). In sintesi il nucleo metafisico di Gilson ruota attorno a: «due tipi fondamentali di concezioni dell'essere, due possibili ontologie: quelle *essenzialistiche*, che intendono l'essere prevalentemente come essenza, cioè come l'universale, e quindi come concettualizza bile, definibile; e quelle *esistenzialiste*, che lo intendono prevalentemente come Dasein (…). Ora mediante la distinzione reale tra essenza ed essere, Tommaso d'Aquino ha potuto concepire l'ente creato come un'*essenza* (pura sensibilità logica, la cui intelligibilità è espressa dal concetto) che connota però la realtà (espressa dal giudizio, capace di affermare l'esistenza in atto concreta). Il tomismo viene a essere così, grazie alla "metafisica dell'*Esodo*", non solo la filosofia cristiana per eccellenza, ma la filosofia più valida in assoluto, in quanto capace di soddisfare sia le esigenze della metafisica classica sia quelle della filosofia vitalistica ed esistenziale contemporanea» (A. LIVI, *Il mistero dell'essere nella filosofia esistenziale di Gilson*, in É. GILSON, EE, p. XII).

«La perfetta identità (filosofica, s'intende) di metafisica e di gnoseologia» e il riconoscimento dell'essere «nella sua dimensione costitutiva e fondamentale di *actus essendi*»[7].

Senza entrare nel merito del dibattito intrapreso nei confronti dell'esistenzialismo contemporaneo da parte di Gilson[8], proviamo a focalizzare l'attenzione sui presupposti di carattere antropologico sottesi all'interno dell'indagine metafisica, sul significato assunto dalla sapienza prima ne *L'être et l'essence* e poi il *Constantes philosphique de l'être,* dedicate alla distinzione tra le nozioni di esistenza e di essere[9], e sull'identificazione della nozione di essenza[10].

L'*excursus* compiuto da Gilson, articolandosi da Parmenide alle posizioni della metafisica contemporanea, oltre a esplicitare le condizioni che rendono possibile l'apertura al reale in quanto tale[11] e sot-

---

[7] Ivi, p. VIII.

[8] «Gli esistenzialisti contemporanei non pongono in nessun momento il problema dell'esistenza, essendo il loro oggetto proprio una nuova essenza, quella dell'essere in divenire nel tempo. In che modo l'"ente" è e dura, questa è la loro preoccupazione principale, ma che esso "sia" non pone loro alcun problema, il nulla, che l'essere dell'esistenzialismo non cessa di trascendere fino a quando finalmente gli soccombe, poiché non è altro che un nulla interiore al suo proprio essere, che non è per lui oggetto di alcuna questione. Invece questo è per noi il problema principale. Importa poco che si chiami "être" o "existance" l'atto in virtù del quale l'*étant* è lui stesso un "être" e non consentiamo nemmeno per un istante, che l'esistenzialismo non trovi nell'esistenza, tale e quale la intende, l'oggetto di una fenomenologia utile e anche necessaria; il solo errore dell'esistenzialismo è quello di porsi come una metafisica di dimenticare la presenza dell'atto in virtù del quale l'"ente" (*étant*) esiste e, nel suo sforzo legittimo di rimettere l'esistenza nell'essere, di averlo una volta di più essenzializzato» (É. GILSON, EE, p. 11).

[9] «L'esistenza costituisce infatti il solo modo di essere di cui noi abbiamo l'esperienza, ed è per questo che di tutti gli esseri direttamente conosciuti da noi, è corretto dire che esistono per esprimere il fatto che sono» (ivi, p. 10).

[10] «Appare evidente che Gilson da un lato ci invita a riflettere sul significato dell'ontologia parmenidea nella storia delle filosofia, mentre dall'altro richiama immediatamente la nostra attenzione sulle conseguenze teoretiche che sono derivate dal germe dell'opposizione fra l'*essentia* e l'*esse*, introdotto da Parmenide nella struttura dell'essere con la giustificazione stessa della sua perennità. In questa prospettiva la meditazione gilosniana su *L'être et l'essence* colloca agli albori della storia della metafisica la genesi dell'essenzialismo e ci accompagna nell'indagine delle ragioni per cui la genesi dell'ontologia ha coinciso con quella dell'essenzialismo» (M.L. FACCO, *Étienne Gilson: storia e metafisica*, Japadre, L'Aquila 1992, p. 77).

[11] «Per accettare il reale nella sua integrità, bisogna dunque concepire l'essere, nel senso pieno di questo termine, come la comunità dell'essenza e dell'esistenza, così che non vi sia essere reale, nell'ordine della nostra esperienza, che non sia un'essenza attualmente esistente e un esistente concepibile con l'essenza che lo definisce» (É. GILSON, EE, p. 315).

trarre l'*actus essendi* ad ogni forma di concettualizzazione[12], mette a tema due motivi irrinunciabili ai fini del nostro percorso: il primo concerne l'assunto della fondamentale unità dell'uomo, che costituisce anche il presupposto della dimensione gnoseologica[13]; il secondo consiste nell'individuare la genesi della sapienza filosofica[14].

Senza pretendere di dedurre un'antropologia dalla metafisica[15], Gilson sottolinea come l'uomo, per conoscere il suo essere e il principio da cui riceve l'essere, non può far altro[16] che interrogarsi su se

---

[12] È possibile segnalare, come fa anche Mario Toso, una certa oscillazione nel pensiero di Gilson: «Proprio in *L'être et l'essence* egli insiste prevalentemente sulla conoscenza dell'*esse* attraverso il giudizio d'esistenza; il tema invece, della conoscenza dell'*esse* tramite una qualche "nozione" o un "concetto" è piuttosto implicito (…). Una seconda ragione per cui non è agevole ricostruire il pensiero gilsoniano, relativamente al nostro tema, è sicuramente la mobilità terminologica e semantica. Il termine *être*, ad es., può ora voler significare l'*esse* come *actus essendi*, ora l'*étant* come *ens*, ora la stessa nozione di *esse*. Ne viene, conseguentemente, una certa difficoltà per il lettore nel discernere anche solo i passi in cui si parla dell'intuizione dell'*ens* da quelli in cui, piuttosto rari, si accenna all'intuizione dell'*esse* come *actus essendi*. Ma a prescindere da tutto questo ciò che è importante rilevare è che, secondo Gilson, l'*esse* o l'*actus essendi* non è concettualizza bile; vale a dire, non è conoscibile, in quanto tale, mediante un concetto che esprime l'essenza; o, in altri termini ancora è "irrappresentabile" da parte del'intelletto. Mentre le essenza sono conoscibili per mezzo di un concetto, l'*actus essendi* non può esserlo, perché no si ha un'essenza dell'*actus essendi*, infatti, ha per essenza di non essere un'essenza» (M. TOSO, *Fede, ragione e civiltà*. *Saggio sul pensiero di Étienne Gilson*, Las, Roma 1986, pp. 82-83).

[13] Il nesso tra metafisica e antropologia è al centro anche della riflessione sul personalismo cristiano sviluppata ne *Lo spirito della filosofia medioevale* in cui tra l'altro Gilson afferma: «Dunque alla metafisica dell'*Esodo* si riattacca il personalismo cristiano, come tutto il resto; noi siamo persone, perché siamo le opere d'una Persona; noi partecipiamo alla personalità divina, come partecipiamo alla sua perfezione, essendo beni; alla sua onnipotenza creatrice, essendo cause; alla sua provvidenza, essendo noi stessi previdenze; e, in una parola, come partecipiamo al suo Essere, essendo noi stessi esseri. Essere una persona è partecipare a una delle dignità più alte dell'essere divino» (É. GILSON, SF, pp. 256-257).

[14] «L'esame critico dei dati offerti dalla storia della filosofia porta alla conclusione che l'atto di esistere non contraddice in nulla l'essere, giacché esso è causa dell'essere; che l'esistenza non contraddice in nulla le essenze, giacché essa sola è al contrario capace di calarle, d'un solo getto e senza sbavature, nell'unità trascendente del proprio atto; che il giudizio infine non contraddice in nulla il concetto, dato che i giudizi hanno origine nell'atto esistenziale di ciò che cade anzitutto sotto la presa dell'intelletto: l'essere» (É. GILSON, EE, pp. 301-302).

[15] Cfr. É. GILSON, EF, p. 297.

[16] «L'uomo è circondato da cose che stanno al suo livello, da altre che sono al di sotto di lui, da altre infine che sono al di sopra di lui. Il suo interesse potrebbe dunque essere sollecitato dall'approfondimento delle scienze più diverse; ma la sola che gli sia immediatamente necessaria, è la scienza di se stesso. Subordinandosi alla dottrina della salvezza, la conoscenza di

stesso, sulla propria costituzione e sui principi che ne regolano la vita morale, sociale e religiosa. Così, dopo aver ripercorso la storia della metafisica dal pensiero classico alla modernità, Gilson si confronta con l'esistenzialismo religioso di Kierkegaard con il quale, chiamando in causa la questione del rapporto tra conoscenza ed esistenza, si aprirebbe un varco nell'impianto gnoseologico della modernità[17]. Nel ribadire il fulcro della speculazione del filosofo danese, che si interroga intorno alla possibilità di pensare l'essere a partire non più dall'essenza ma dall'esistenza del soggetto religioso[18], Gilson si concentra sul carattere innovativo del pensiero di Kierkegaard, che per primo ha «denunciato lo scandalo di una divaricazione che va allargandosi tra gli uomini e le opere, vale a dire tra la filosofia come sapere e la filosofia come sapienza»[19].

Con l'avvento dell'esistenzialismo kierkegaardiano si riscopre la capacità filosofica di svelare il coinvolgimento dell'uomo nella domanda sull'essere; quando l'uomo si interroga sull'essenza della realtà, sta anche interrogandosi sul senso del proprio essere al mondo e sulla salvezza. Per questi motivi, Gilson non considera «l'esistenzialismo una moda passeggera ed effimera, ma l'esigenza di qualcosa di costitutivo dell'esperienza e della conoscenza umana, che non può perciò essere accantonato senza rilevanti conseguenze»[20].

Il pensiero religioso di Kierkegaard non è tuttavia un caso isolato nel panorama filosofico occidentale, anzi esso possiede delle radici remote a cui Gilson dedica la propria attenzione. Infatti, propriamente tutta la filosofia medioevale, dal punto di vista antropologico, sostiene una visione unitaria dell'uomo, unitarietà ripercorsa a partire dalla differenza tra esistere della cosa e giudizio[21]. Se è vero che l'intelletto

---

sé diviene una necessità assoluta, e si può persino dire ch'essa sia insieme il principio di ogni conoscenza» (É. GILSON, SF, pp. 273-274).

[17] Cfr. É. GILSON, EE, p. 219.

[18] Ivi, p. 220.

[19] Ivi, p. 222.

[20] R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione,* Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004, p. 134.

[21] «L'esistere della cosa è un atto primo, quello da cui discendono, secondo la formula dell'essenza che esso attua, tutte le sue operazioni. Il giudizio, invece, non è che un atto secondo, essendo esso l'operazione con la quale noi uniamo o dividiamo dei concetti. Tuttavia si osserverà anzitutto che il giudizio di esistenza è un'operazione di un genere tutto particolare, giacché non consiste nel comporre o dividere due concetti, ossia nell'unirli con

opera per comprendere l'oggetto cui è rivolto, non è meno vero che «non è l'intelletto che conosce, né d'altronde la sensibilità, ma è l'uomo»[22]. L'ammissione gilsoniana insiste sull'unitarietà dell'uomo, per cui l'operazione della conoscenza è sempre «un'operazione di tutto l'uomo concreto, corpo incluso, che concorre fornendo in modo specifico i «fantasmi» delle cose corporee»[23]; attraverso questa visione il soggetto conoscente, «è altrettanto pienamente reale quanto l'oggetto conosciuto, e lo è nello stesso modo, nel senso che, come l'oggetto, il soggetto è un'essenza attualizzata da un atto di esistere»[24].

Una conferma dell'unitarietà dell'essere umano[25] può essere intravista anche nel momento in cui, dopo aver rimarcato la differenza tra essenzialismo ed esistenzialismo[26], esprimendo la propria approvazione nei riguardi delle tesi esistenzialiste[27], Gilson coglie l'integrazione tra totalità dell'essere ed elemento religioso. In definitiva, per lui si tratta di «sapere se la religione, presa nella sua essenza e nella sua stessa realtà, sia omogenea alla conoscenza che se ne può avere e alla spiegazione, quale che sia, che ne può essere data»[28]. Per Gilson il cuore dell'uomo è propriamente la sorgente dell'amore e il luogo genetico di un *sacro terrore* da cui si dipartono due forze diametralmen-

---

l'affermazione o nel separarli con la negazione, ma consiste nell'affermare o negare l'esistenza reale di un soggetto determinato (…). Il problema sta dunque nel sapere come e perché questa operazione dell'intelletto, la quale non ne è che l'atto secondo, possa raggiungere l'atto primo del suo oggetto» (É. GILSON, EE, p. 274).

[22] *Ibid.*

[23] M. TOSO, *op. cit.,*p. 70.

[24] É. GILSON, EE, p. 274.

[25] «La conoscenza è dunque una; l'uomo conosce, non l'intelletto o il senso; il senso mette a disposizione dell'uomo l'informazione esistenziale di cui l'intelletto fa l'intelligibile» (É. GILSON, CE, p. 114).

[26] «Come l'essenzialismo è una filosofia dell'essere meno l'esistenza, così l'esistenzialismo è una filosofia dell'essere meno l'essenza» (É. GILSON, EE, p. 290).

[27] «Si dice a volte che l'esistenzialismo contemporaneo deve il proprio successo al capriccio di una moda passeggera. Non lo crediamo affatto. Per la prima volta dopo lungo tempo la filosofia si decide a parlare di cose serie e a dire il vero sarebbe disperante che non se ne fosse accorto anche il grande pubblico. Quale che sia il modo che si sono scelti per esprimersi, i pensatori che per comodità vengono designati col titolo di esistenzialisti sono tutto il contrario di dilettanti che giochino con delle idee. Appassionatamente attaccati a ciò che vi è di più intimo nel reale, essi vi si aggrappano ostinatamente, anche se esso li ferisce, e se nelle loro opere il sangue scorre con una sincerità così tragica, è perché spesso vi si mescola con il loro» (ivi, p. 291).

[28] Ivi, p. 216.

te opposte, definite della *mistica diabolica* e *divina* che trascinano rispettivamente o verso il basso o verso l'alto[29].

Da qui di nuovo, Gilson ritorna sull'impossibilità di separare la domanda sull'esistenza da quella sull'essenza[30], sia perché l'esistenza non è qualcosa che esiste, sia perché l'essenza non può fare a meno dell'esistenza, come dimostra in maniera evidente l'esperienza artistica[31]; in definitiva, separare ciò che è unito significa fondamentalmente perdere di vista l'essere che si compone di essenza ed esistenza[32].

Il dibattito tra essenzialisti ed esistenzialisti ha il merito di aver posto l'attenzione sulle esigenze stesse della filosofia. Le logoranti controversie sull'essere hanno però progressivamente indebolito la tensione costitutiva della filosofia, nel suo orientamento verso la sapienza; in realtà «la fonte della filosofia scaturisce da un piano più profondo di quello della filosofia stessa, ma questa è una verità alla quale i filosofi non amano molto pensare. Di qui i loro tentativi incessanti per far credere che questa fonte ultima non esista o che, se esiste, noi abbiamo alcuna ragione di darcene pensiero»[33].

Al filosofo spetta anche il compito di prendere coscienza del suo radicamento entro un determinato momento e contesto storico; da questo avvertimento, che conferma l'essenziale vocazione alla storia

---

[29] «Per quanto autenticamente reale possa essere, la conoscenza intellettuale non è questa esperienza dell'esistenza, essa non è che conoscenza degli esistenti e la stabile oggettività delle essenze vi vela efficacemente un mistero alla cui superficie, si muove l'agilità del giudizio. Non è la stessa cosa allorché, con una sorta di colpo di forza metafisico, il pensiero tenta in favore dell'esistenza quella dissociazione cui tante filosofie hanno pigramente accondisceso in favore dell'essenza. Due sole maniere di tentarla sono possibili: o acconsentendo a questa estasi verso il basso, trattare l'esistenza come un prodotto di decomposizione dell'essere ormai privato della sua essenza, oppure sperimentarle, in seno all'essere, come l'atto supremo in che l'essenza stessa si radica e aspira infine a riassorbirsi. Vi è la mistica diabolica, vi è la mistica divina, e il loro punto di separazione è, nel cuore dell'uomo il luogo di un sacro terrore» (É. GILSON, EE, p. 291).

[30] «L'esistenza non è una cosa, ma l'atto che contemporaneamente fa sì che una cosa sia quella cosa» (É. GILSON, DF, p. 73).

[31] «Il pensiero contemporaneo sembra ossessionato da un desiderio appassionato di purezza, ma la purezza a cui esso mira è sempre quella di qualche essenza, come se la condizione prima della purezza delle essenze finite non fosse quella di non esistere. Forse c'è in effetti un'essenza della poesia pura e della musica pura, ma il fine dell'artista non è di creare la poesia, la pittura o la musica, bensì di dipingere dei quadri e di scrivere delle poesie o, come si usa dire, dei "pezzi" di musica» (É. GILSON, EE, p. 293).

[32] «L'essere non è né l'esistenza né l'essenza, ma è la loro unità» (ivi, p. 292).

[33] Ivi, p. 301.

della filosofia come sorgente di riscoperta delle tensione alla verità[34], nasce anche il riconoscimento della disposizione di tutta la ricerca filosofica[35]. Essere uno storico della filosofia non significa essere «un guardiano di cimitero»[36], ma un vecchio apprendista che con un pizzico di ironia riesce a conciliare la tensione del desiderio con l'oggettività della verità. A dire il vero, «la storia della filosofia è lì a farci vedere che prendere atto dell'esistenza è l'inizio della sapienza filosofica. Essa non lo stabilisce in quanto storia, ma offrendo alla filosofia un tema fecondo di riflessione critica»[37].

Un'ulteriore conferma del radicamento antropologico sotteso alla domanda metafisica può essere individuato anche nella raccolta di articoli che compongono l'opera postuma *Costantes philosophiques de l'être*[38], il cui elemento di sintesi sembra proprio essere proprio di natura antropologica: «L'uomo fa parte delle condizioni richieste perché la conoscenza metafisica sia possibile»[39]. Lo svolgimento del discorso metafisico di Gilson segue un andamento diacronico, per cui Gilson si preoccupa innanzitutto di correggere gli errori del platonismo, Aristotele[40] ha spianano la strada a Tommaso che afferma la realtà dell'ente,

---

[34] «Filosofare consiste, per ogni uomo che ci prova, nel ripercorrere modestamente i passi dei filosofi che lo hanno preceduto, o piuttosto nel riscoprire lui stesso la via che essi hanno già percorso, rifacendo così per suo conto lo sforzo di apprendere la stessa verità» (É. GILSON, CE, p. 56).

[35] Luigi Bogliolo sottolinea il peculiare rapporto tra filosofia e sapienza di partecipato-partecipante. Da qui osserva che «La fede, partecipazione della divina sapienza, rende l'uomo capace di costituire una scienza formalmente diversa dalla fede, in virtù della fede, che non sminuisce il potere della ragione, ma lo rende più forte e più capace di filosofia, in base al principio la grazia non elimina la natura, ma la perfeziona. La filosofia cristiana partecipe della sapienza divina, nella luce della fede, viene perfezionata come filosofia e assimilata alla sapienza divina. Soltanto se la filosofia partecipa della sapienza divina, comunicata per via di rivelazione, può dirsi *intrinsecamente*, e non solo estrinsecamente o psicologicamente, "cristiana"» (L. BOGLIOLO, *Per una fondazione teoretica della filosofica cristiana*, in "Doctor communis", 38 (1985) 3, p. 292.

[36] É. GILSON, CE, p. 19.

[37] É. GILSON, EE, p. 301.

[38] «Tutta la filosofia degna di questo nome è una critica del divenire a partire dall'essere; essendo l'essere il regno dell'uomo, è naturale che certi uomini abbiano la curiosità di esplorarlo» (É. GILSON, CE, p. 19).

[39] Ivi, p. 124.

[40] A giudizio di Gilson: «Aristotele stesso, che sembra sia avanzato il più lontano possibile nella verità teologica accessibile al lume naturale, non ha sorpassato la nozione già sublime, di Pensiero puro che trova nella sua auto contemplazione sorgente di eterna beatitudine» (ivi, p. 50).

al contempo, possibile e necessaria: l'ente *è un avente l'essere*[41]. Se Tommaso formula l'unica proposta metafisica plausibile, ciò dipende dal fatto che

> Ogni definizione di questo genere presenta due caratteri, la sua necessità e la sua evidenza, ma l'uno e l'altro si limitano a ciò: che qui la definizione del concetto consiste nel ripetere il concetto. Questo risulta dal carattere assolutamente primo della nozione di essere data nella semplice apprensione[42].

L'apprezzamento per l'indagine filosofica che da Parmenide in poi si è interrogata sull'essere[43], si infrange quando il filosofo si misura con il paradosso della pluralità delle metafisiche, che continuano a moltiplicarsi, nonostante l'essere sia sempre uno[44]. Si insinua in Gilson il sospetto che il confronto tra posizioni diverse dipende non da un impedimento del pensiero[45], ma dalla mancanza di desiderio e di amore per la verità e il bene.

> Non è soltanto inumano, è contrario alla filosofia pretendere di determinare la verità senza tener conto delle disposizioni soggettive di colui che la cerca. La verità è il bene dell'intelletto, non può trovarla chi non la desidera e l'ama;

---

[41] «A partire dal momento in cui si ammette che la radice dell'ente è un essere situato al di là dell'essenza, diventa inevitabile riconoscere che la necessità non è quella di una proposizione, né quella di un oggetto statico, fosse anche posto nella totalità della sua perfezione concepibile. La necessità dell'oggetto di cui l'essenza, se così si può dire, è di essere, è quella di un atto, o, se non si teme la parola (poiché è la stessa), di una energia: quella dell'atto di cui l'essenza è una totale e infinita necessità d'essere» (ivi, p. 53).

[42] Ivi, p. 31.

[43] Parmenide è il primo che ha scoperto che «l'essere è la stoffa di cui è fatta la nostra conoscenza» (ivi, p. 32).

[44] «Ammettendo la possibilità di una certa diversità nell'interpretazione del principio, essa sembra far dipendere la verità da una libera decisione della volontà, il che comporta distruggerne la necessità. Ma, di fatto, questa diversità esiste e la miglior maniera di ridurla è forse comprenderne anzitutto l'origine» (ivi, p. 40).

[45] «In presenza di possibilità intelligibili diverse, il pensiero che non si affida semplicemente al caso si lascia normalmente guidare da un istinto divinatorio che lo conduce dalla parte della verità più ricca di intelligibilità. Questa verità è al tempo stesso quella che permette di ordinare, giustificandole, il maggior numero di altre verità. Essa non è più vera delle altre, ma lo è di una verità in qualche modo anteriore alla loro e, per così dire, più alta. La scelta da compiere allora non è tra il vero e il falso; una volta impegnato nel trascendentale convertibile con l'essere, il pensiero non può esitare che tra verità, e poiché non può volerne sacrificare nessuna, il solo oggetto di scelta che gli resta concerne l'ordine da stabilire tra esse» (ivi, p. 41).

> non ne sa nulla chi non sia innanzitutto deciso ad accoglierla perché, quale che sia, è proprio quella che ama. Uno stato di disponibilità interiore totale, non a tutto, ma alla sola verità, è la prima condizione per il successo della ricerca[46].

Un ruolo peculiare è svolto dal principio di causalità. Dopo aver ammesso che la causa non è un trascendentale dell'essere, Gilson dichiara che il principio di causalità non è nemmeno «un principio primo della ragione speculativa»[47]. Questo indebolimento impedisce, muovendo dal piano della condotta morale, di risalire alla domanda metafisica. La metafisica costituisce il terreno d'indagine della speculazione gilsoniana e la condizione imprescindibile della stessa filosofia, ma non esaurisce la totalità della ricerca filosofica che, proprio in quanto «amore della sapienza, non si accontenta di una contemplazione dei principi. La sapienza è la conoscenza dell'universo alla luce del principio. Tale conoscenza non è opera della metafisica»[48].

Alla luce di tale avvertimento si comprende l'errore commesso dai filosofi che si sono illusi di poter semplicemente dedurre i principi pratici dalla conoscenza dei primi principi[49]. Gilson sottolinea l'incommensurabilità tra il piano dei principi universali e quello della vita pratica, che si occupa invece della dimensione particolare[50]. Da

---

[46] *Ibid.*

[47] Ivi, p. 97. È interessante notare che per Gilson la ricerca dei trascendentali ha senso nella misura in cui riconduce la riflessione «sull'essere come soggetto del discorso e si impegna in una serie di relazioni multiple. La loro molteplicità, che è innanzi tutto diversità, corrisponde a quella dei generi di rapporto tra l'essere conosciuto e il soggetto che lo conosce (…). I trascendentali sono delle relazioni reali tra ciò che essi sono nella semplicità dell'essere e il soggetto che l'apprende per mezzo di poteri multipli dove l'unità dell'essere si rifrange. Il trascendentale che è qui in questione non è quello dell'idealismo critico kantiano; non è soltanto una conoscenza, è il trascendentale dell'essere, ma dell'essere conosciuto; fondato nell'essere, e fuori da questo è nulla, è soltanto nella conoscenza che il trascendentale è dato» (ivi, p. 120).

[48] Ivi, p. 94.

[49] «Una conoscenza valida delle leggi della natura, o delle regole dell'azione morale, o di quelle che conviene mettere in pratica per produrre il bello artistico. Da qui un pullulare dei sistemi di morale i quali, come spesso si rileva, finiscono di fatto per opporsi sulla giustificazione teorica delle regole di condotta su cui i loro autori sono di fatto d'accordo» (*ibid*).

[50] «Non è possibile dedurre delle regole della morale dal primo principio della ragion pratica, poiché nessuno dubita che si debba seguire il bene ed evitare il male: la volontà è desiderio del bene per sua stessa essenza, ma sapere quale sia il bene e quale sia il male, questo il principio non lo dice» (ivi, p. 95).

questo punto di vista, si è portati a rivalutare l'orizzonte della sensibilità, da cui deriva anche un particolare apprezzamento per la nozione di senso comune[51].

Non potendo spiegare l'esperienza attraverso la metafisica dobbiamo partire dall'orizzonte dell'esperienza per poi risalire ai principi che ne definiscono l'unitarietà[52], da qui è possibile anche approdare al principio di casualità. Ciò di cui facciamo esperienza sono gli enti della realtà e i fatti che vi accadono, né gli uni né gli altri vengono però dedotti da un principio universale, ma di ciascuno si può individuare la causa che lo ha prodotto: «La causalità è un fatto di esperienza sensibile immediata»[53]. Il criterio ermeneutico dell'esperienza non è più l'intelletto, bensì il senso comune, il cui compito consiste nell'«interpretare i dati dell'esperienza sensibile. Si ha ragione a credere a ciò che si vede e tocca, e torto a non credervi»[54].

Provando a confrontare l'istanza metafisica con l'animismo antropomorfico[55] e la scienza, Gilson formula i termini entro i quali si articola la conoscenza umana dell'agire pratico, combinando la ricerca del primo principio con l'unificazione dell'esperienza. Sotto la guida sapiente della metafisica, tanto la scienza, quanto la morale riscoprono

---

[51] Da questo punto di vista si consideri che «anche le *sensazioni* sono principi: la conoscenza sensibile ci informa di fatti tra i quali alcuni sono irriducibili, al di là dei quali la ragione non può risalire. È il senso comune che ci offre il materiale sul quale si può ragionare: senza i *dati* da esso offerti non c'è conoscenza né possibilità di ragionar visi. Tali dati costituiscono punti di partenza assoluti nella ricerca di nozioni astratte che diano al mondo intelligibilità» (G. ZENONE, *Maritain, Gilson e il senso comune*, Cavinato Editore, Brescia 2005, pp. 294-295).

[52] In questa direzione osserva anche Zenone: «Il fatto è che l'esistenza di enti operanti non è deducibile dalla nozione di essere in quanto essere. L'osservazione empirica rileva solamente che certi enti sono e ciò che sono. I dati forniti all'intelletto al senso comune non sono tutti concettualizzabili, ché non ci si può formare un concetto quid dativo dell'atto d'essere che fa essere gli enti. La conoscenza che abbiamo dell'esistenza degli enti è un giudizio dell'intelletto formulato nell'incontro di un ente con un altro ente. Sbaglia quindi la metafisica se descrive gli enti a partire da ciò che sa dell'essere, perché essa sa dell'essere ciò che ha appreso dagli enti» (ivi, p. 297).

[53] É. GILSON, CE, p. 98.

[54] G. ZENONE, *op. cit.,* p. 296.

[55] «Non viene fatta nessuna ipotesi sulla natura di questo operare né sulla sua esistenza; è sufficiente che l'essere sensibile sia considerato come l'origine di queste operazioni in qualche senso e a qualche titolo. Se si ricorda che esso è, la riflessione filosofica non richiede altro per giustificarsi» (É. GILSON, CE, p. 103).

la loro vocazione e ridefiniscono i loro ambiti rispettivi[56]. Nessuna delle due può del resto, in nome della razionalità a cui si riferiscono, pretendere di oltrepassare i propri limiti se non vuole rischiare di smarrire l'autentico fine. Da questo punto di vista, «come la ragione nella sua funzione speculativa dipende da un primo principio, così ne ha uno nella sua funzione pratica, ma ancora una volta si nota chiaramente che, regola dell'azione, questo principio non permette di per sé di determinare alcuna massima particolare di condotta»[57].

Sappiamo che la volontà possiede un costitutivo orientamento teleologico al bene, ma non è la volontà da sola a dirci cos'è il bene[58]. Non spetta, infatti, alla ragione pratica pretendere di cogliere il bene, anzi quando essa tenta di definire l'idea del bene, sfocia nell'idealismo e, oltrepassando i propri confini costitutivi, diventa illusoria proprio come la scienza. Difatti, come «c'è una storia dell'invenzione morale così come ce n'è una dell'invenzione scientifica. In entrambi i casi l'operatrice è la ragione, ma nella morale essa esercita una funzione essenzialmente esplorativa»[59].

L'agire dell'uomo deve essere fondamentalmente proteso alla realizzazione della sua perfezione, per questo non gli è indifferente conoscere la propria natura, anche se questa non è sufficiente ad orientare tutto l'agire in vista del bene, che realizza l'essere in quanto essere umano. Riguardando se stesso, l'uomo scopre come, accanto al desiderio di conoscenza, sia ardente in lui il desiderio di perfezione. Conoscere e agire costituiscono gli ambiti nei quali l'uomo attua pienamente se stesso. L'essere umano, ammette Gilson, «agisce, e il fine dei suoi atti è la sua propria perfezione. Ma inoltre egli produce, e la

[56] «La metafisica esercita la sua funzione sapienziale riguardo alla scienza e alla conoscenza in generale, ogni volta che confronta con i primi principi le teorie scientifiche più generali, quelle che non mancano mai di nascere alle frontiere tra la giustificazione scientifica e la filosofia» (ivi, p. 106).

[57] Ivi, pp. 106-107.

[58] «Conosciamo la sua formula: bisogna volere il bene e fuggire il male. Ma questo non è un imperativo, è la costatazione di un fatto. Appartiene all'essenza della volontà di volere ciò che è buono e di fuggire ciò che è cattivo. Per natura, la volontà è volontà del bene, poiché il bene è ciò che la volontà desidera. Soltanto, come dal fatto di sapere che l'essere è e che è necessario non apprendiamo cosa esso sia, così il fatto di sapere che la volontà vuole il bene non ci dice cosa sia buono e degno di essere voluto» (ivi, p. 107).

[59] *Ibid.*

perfezione delle sue opere è il fine di ciò che l'uomo chiama la sua attività creatrice»[60].

I fini in vista dei quali si dispiega l'azione creatrice umana non sono tutti dello stesso genere, dunque non incidono nello stesso modo nel dirigere l'agire in vista dell'essere. Vi sono infatti fini primari o assoluti come il bello, da cui dipende l'ordine della fattività umana e fini secondari come l'utile[61].

Qui il discorso filosofico, «ad onta di Kant»[62], sembra arrestarsi dal momento che l'agire morale non può essere universalizzato e, dunque, Gilson ritiene necessario contenere anche l'uso della razionalità pratica la quale, pur riuscendo a misurare «la bontà degli atti ai rapporti che essi intrattengono con l'essenza dell'uomo»[63], non intende risalire ai fondamenti ultimi dei giudizi morali ed estetici. La razionalità, si direbbe, è capace di controllare l'agire pratico, ma non di istituirlo in base a dei principi assoluti.

2. "È bene che tu esista"

L'interesse per la dimensione antropologica, sottesa all'indagine metafisica, matura in Gilson anche grazie al meticoloso e costante studio sul pensiero di Tommaso d'Aquino[64]. Si può in questo senso di parlare di un vero e proprio debito basato sulla convinzione, più volte riaffermata, che «nel MedioEvo non ci fu mai altra filosofia degna di questo nome salvo quella di San Tommaso»[65]. Se dunque Tommaso

---

[60] Ivi, p. 108.

[61] «Tutto l'ordine della fattività umana dipende dunque da principi che gli sono propri, e quello della fattività del bello, o calo poietico, dipende direttamente dal principio assolutamente primo. Il bello è l'essere come bene proprio dell'apprensione sensibile in un essere intelligente» (ivi, pp. 108-109).

[62] G. ZENONE, *op. cit.,* p. 299.

[63] É. GILSON, CE, p. 109.

[64] «Tommaso d'Aquino non presenta soltanto una metafisica dell'individuo concreto aristotelicamente inteso, ma, oltre a ciò, riesce a dare un vero valore alla concretezza individuale, ponendo al cuore di essa il lampo prezioso dell'atto di essere e così risolve definitivamente l'ambiguità fondamentale che affetta la struttura metafisica del concreto di Aristotele» (R. CARDAL, *Il pensiero di Étienne Gilson. Approccio teoretico*, in "Divus Thomas", 17 (1997) 2, p. 16).

[65] É. GILSON, SF, p. 15.

sembra essere principio e fine del vero filosofare, proviamo a questo punto a seguire Gilson proprio nella sua rilettura del plesso di amore e sapienza nell'opera filosofica di Tommaso.

Punto di partenza dell'indagine è senz'altro il confronto con l'opera che ha accompagnato Gilson per tutta la vita *Le thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*[66].

La ripresa di Tommaso non significa per Gilson rinuncia alla propria indipendenza, ma semplicemente assumere l'Aquinate come modello di riferimento per la propria autonoma attività intellettuale, che consiste nel vagliare e verificare tutte le ipotesi speculative[67], fino al raggiungimento di una risposta capace di soddisfare le esigenze della riflessità[68]. Da questo punto di vista, Gilson considera quella di Tommaso come la sola visione metafisica accettabile, per il suo modo di armonizzare amore della sapienza e domanda metafisica sull'essere, che concepisce non solo e non tanto come una sostanza, ma come «ciò che è, o esiste»[69].

L'uomo fa esperienza della molteplice realtà che lo circonda, anche se l'esistenza di tutte queste entità particolari non dice niente sull'essere in generale:

---

[66] Gilson pubblica la prima edizione dell'opera intorno al 1914, poi dopo numerosi ampliamenti giunge nel 1942 all'edizione definitiva. Come è stato osservato «l'obiettivo principale dell'indagine gilosniana è quello di determinare la distinzione tra la filosofia di Aristotele e la filosofia di S. Tommaso, che pure hanno in comune il realismo sostanzialistico. Ma al sostanzialismo di Aristotele manca, secondo Gilson, una distinzione che è invece centrale nel pensiero di Tommaso, la distinzione tra l'essenza e l'actus essendi; l'essenza ci rinvia al mondo delle forme; ma mentre per lo Stagirita esso è presente nelle sostanze reali in una maniera non determinata e problematica, Tommaso considera il mondo delle forme come potenza, cui solo *l'actus essendi* conferisce concreta realtà nelle sostanze individuali; e mentre in Aristotele la realtà delle sostanze individuali rinvia solo ad una gerarchia di pure strutture formali, in Tommaso si può risalire l'*actus essendi* che realizza le forme nelle sostanze all'intervento creativo di Dio, principio ad un tempo dell'intelligibilità e dell'essere stesso delle cose» (M. DAL PRA, *Presentazione*, in É. GILSON, FM, p. VIII).

[67] «Io sono geloso della mia libertà intellettuale come nessun altro: ma voglio essere libero anche di dichiararmi d'accordo con qualcuno quando penso che costui ha detto una cosa giusta» (É. GILSON, DF, pp. 22-23).

[68] Tommaso soddisfa pienamente Gilson perché in lui il desiderio di mettere la ricerca filosofica al servizio della sapienza cristiana è pienamente realizzato, anche perché Tommaso nella ricerca teologica rimane sempre e fondamentalmente filosofo, così come in quella filosofica, teologo (Cfr. É. GILSON, LT, p. 15).

[69] Ivi, p. 70.

> Se per nessuna cosa che noi conosciamo la natura consiste nell'«essere», per nessuna cosa la natura contiene in se stessa una ragione sufficiente alla propria esistenza. Ne indica però l'unica causa possibile: al di là di un mondo in cui l'«essere» è sempre a portata di mano, e nel quale ogni natura può spiegare ciò che altre natura sono, ma non può spiegare la loro comune esistenza, ci deve essere una causa la cui propria essenza sial'essere. Postulare un essere la cui essenza è un puro Atto d'esistenza, cioè la cui essenza non è essere questa o quella cosa, ma «essere», vuol dire anche porre il Dio cristiano come la causa suprema dell'universo. Dio profondamente nascosto, «Colui che è» e anche un Dio molto evidente. Rivelando ai metafisici che non possono dare una spiegazione della loro esistenza, tute le cose indicano che c'è una causa suprema nella quale essenza e esistenza coincidono[70].

Quando ci poniamo la domanda sull'essere, colui che si interroga sull'essere non è escluso dall'interrogazione, ovvero, nel momento in cui l'uomo pone in questione l'essere pone anche in questione se stesso. Da qui Gilson getta un fascio di luce sulla visione antropologica tommasiana, incentrata sull'interrelazione tra intelletto, desiderio e volontà, triade che in un certo senso è anche condizione di possibilità del manifestarsi dell'amore umano[71].

[70] Ivi, p. 74.

[71] Si consideri anche l'impegno di Gilson nel ribadire l'opera chiarificatrice svolta da Tommaso per riequilibrare la dottrina agostiniana dell'Illuminazione: «L'identificazione di Dio illuminatore di sant'Agostino con l'intelletto agente separato, che era stato tratto da un Aristotele interpretato da Avicenna, falsò il pensiero di sant'Agostino; san Tommaso può legittimamente aver creduto di ristabilire semplicemente la verità svincolando sant'Agostino non ho mai insegnato che Dio fosse il nostro intelletto agente e nessuno può sapere quale posizione avrebbe egli stesso adottato in presenza di un simile problema; san Tommaso dunque storicamente fondato nel negare che l'illuminazione agostiniana si confonda realmente con l'agostinismo avicennizzante. Ciò posto, si impone una seconda conseguenza: avendo dissociato sant'Agostino da Avicenna, san Tommaso doveva avere l'impressione di essere meno lontano dal vero agostinismo di quanto lo fossero i suoi contemporanei. Un Dio che sarebbe nello stesso tempo se stesso e il nostro intelletto è radicalmente inaccettabile per il tomismo; un Dio, invece, che illumina il nostro intelletto senza esserlo, e che agisce di conseguenza attraverso noi senza essere noi, non è inammissibile per il tomismo e anzi, di fondo, non ha che del vero. Ora, è precisamente questo che i testi di sant'Agostino propongono a san Tommaso: una dottrina dell'illuminazione divina, senza definizione tecnica precisa del modo secondo il quale si esercita questa illuminazione. Resta dunque, in san Tommaso, il sentimento di essere in accordo reale con sant'Agostino sul fatto stesso dell'illuminazione, e di non separarsi da lui rigettando la teoria di Dio intelletto agente che gli si attribuisce, benché non l'abbia sostenuta; è questo che permette di dare un vero significato a numerosi testi tomisti relativi all'agostinismo e anche di comprendere i termini entro i quali essi li criticano» (É. GILSON, TA, pp. 100-101).

Per ricostruire la genesi del rapporto tra amore e sapienza in Tommaso, che costituisce l'oggetto specifico dell'opera presentata in appendice, ripartiamo dalla classificazione tomista delle passioni che rappresenta il punto di partenza della tematica dell'amore. In un'accezione ampia, l'amore è legato all'attività dell'anima e può assumere forme diverse a seconda dell'oggetto verso cui è diretto. L'amore-passione consiste in una sorta di *complacentia*, cioè di adeguamento all'oggetto, da cui scaturiscono anche il desiderio e la volontà[72]. Dall'amore-passione derivano tanto l'amore naturale, quanto l'amore sensibile, mentre l'amore razionale si colloca ad un livello diverso. Il nesso tra passione e amore è ulteriormente confermato anche da quel particolar genere di amore che è l'ammirazione; da qui si ricava anche l'idea della generatività dell'amore, per cui l'amore ama, ma è anche è causa dell'amore.

Accanto all'amore del bene, impresso in tutto ciò che esiste in quanto voluto dal Creatore, Gilson riprende l'idea tommasiana di un *amour naturel*[73], intesa come quel genere di affinità elettiva (*connaturalitas*), che mira ad unire le nature tra loro conformi. A fronte di una simmetria delle cose naturali, vi è una asimmetria tra Dio e mondo[74]; mentre infatti l'amore, come un'energia che muove il mondo, può legare le realtà tra di loro senza aver bisogno di conoscere il principio da

---

[72] «Expérience pour ainsi dire immédiate d'une affinité naturelle et comme d'une complémentarité du vivant et de l'objet qu'il rencontre, cette *complacentia* constitue l'amour luimême en tant que passion. A peine s'est-elle produite, cette passion suscite un mouvement de l'appétit pour s'emparer réellement, et non plus seulement intentionnellement, de l'objet qui lui convient. Ce mouvement est le désir, né de l'amour. S'il arrive à ses fins, le terme de ce mouvement est le repos dans la possession de l'objet aimé. Ce repos est repos est la joie, satisfaction du désir» (É. GILSON, LT, p. 336).

[73] L'idea dell'amore naturale viene ulteriormente precisata da Gilson che dichiara: «Di sua natura l'amore è inseparabile dall'appetito. Dovunque vi sia l'appetito , esiste una forma di amore ad esso proporzionata. Le cose inanimate non conoscono e non sentono, ma, poiché esse operano in virtù di un principio intrinseco di operazione creato, conservato, mosso e diretto in loro da Dio, anche l'appetito naturale agisce come una specie di *amore naturale*. Ogni ente naturale è mosso da una inclinazione, inconscia e tuttavia effettiva, a ciò che gli è, per così dire, «connaturale» (cioè co-naturale)» (É. GILSON, EF, p. 373).

[74] Al fondo di questa asimmetria vi è l'impostazione metafisica di Tommaso per il quale, avverte Gilson: «Esiste un universo creato, e l'uomo stesso esiste, perché l'essere è atto e, per ciò stesso, capace di agire. Quindi, essendo sommamente atto, Dio è sommamente capace di causare altri atti di essere. la loro efficienza è radicata nel loro atto di essere (*esse*) proprio, ma la maniera di esercitare questa efficienza propria ad ogni ente è soggetta ad una certa norma, che è la sua stessa natura; cioè la sua forma» (ivi, p. 354).

cui ha avuto inizio, Dio essendo e creando l'amore assieme a tutte le nature mondane, nello stesso tempo lo conosce ed è quanto di più prossimo e di più necessario l'amore possa avere per perfezionare se stesso.

> L'universo di S. Tommaso consiste di sostanze dinamiche, attive e spontaneamente operanti. Dire che esse «desiderano», tuttavia, non equivale a dire che esse siano coscienti della loro natura, o dell'oggetto delle loro tendenze naturali, o del fine delle loro operazioni. Entro certi limiti, come vedremo, alcune di esse conoscono tutto ciò appunto perché sono sostanze intellettuali; ma anche le sostanze che non conoscono tali cose agiscono di fatto, come se le conoscessero. Di fatto, Dio conosce in vece loro il fine loro destinato dalla Sua Sapienza, cosicché in ultima analisi, esse desiderano in funzione del Suo desiderio, così come esistono in funzione de Suo essere[75].

Un gradino sotto l'amore naturale, Gilson vede l'*amour sensitif*, che dipende direttamente dalla sensazione. Questo genere di appetito è estraneo all'ordine morale, perché non si riferisce alla scelta. Rispetto a tutti gli esseri animati, l'uomo sperimenta anche, in quanto essere razionale, un genere di amore tutto particolare: l'*amour intellectuel* che «accompagna l'appetito intellettuale o razionale, ed è proprio dell'uomo»[76]; l'amore intellettuale, inoltre essendo fondato sulla volontà, inerisce l'ordine morale e apre alla libertà[77].

Nell'uomo quindi la razionalità costituisce un fattore di discernimento e di scelta che orienta l'amore in una precisa direzione; la disposizione a scegliere in libertà l'oggetto da amare[78], che prende il nome di *dilezione*, da cui dipendono anche la *carità* e l'*amicizia*[79].

---

[75] Ivi, p. 362.

[76] Ivi, p. 374.

[77] «L'amour intellectuel est la complaisance de l'âme dans un bien décrété tel par un libre jugement de la raison. Nous sommes ici dans l'ordre de l'intellect et de l'immatériel, il ne s'agit donc plus d'une passion proprement dite» (É. GILSON, LT, p. 337). Sulla questione dei rapporti tra l'intelletto, l'amore, la volontà e la libertà Gilson ammette: «l'uomo sceglie liberamente gli oggetti del proprio amore seguendo il giudizio del suo intelletto sulla loro bontà comparativa e i conseguenti moti della sua volontà» (É. GILSON, EF, 375).

[78] Cfr. É. GILSON, LT, p. 337.

[79] «Ainsi choisi, cet objet peut l'être en raison de sa haute valeur, qui le rend éminemment digne d' être aimé; le sentiment qu'on éprouve pour lui prend alors le nom de *charité*. Enfin, on peut vouloir exprimer le fait qu'un amour dure depuis assez longtemps pour être devenu comme une disposition permanente de l'âme, une habitude; on le nomme alors *amitié*» (ivi, pp. 337-338).

Questa precisazione è necessaria per riconoscere i piani diversi delle esperienze umane: altro è avere una certa propensione per gli oggetti inanimati, altro ancora è l'amore verso gli altri esseri umani. Mentre l'amore personale è in sé e per sé, ovvero non dipende dalle caratteristiche personali dell'altro, né è finalizzato ad un fine esteriore rispetto alla persona amata, è il puro e semplice amore al quale spetta anche un certo primato, l'amore per gli oggetti e le realtà mondane è ciò che Tommaso definisce come *amor concupiscentiae*[80].

Non possiamo non interrogarci sui fattori che concorrono a motivare l'amore come nel caso del bene e del bello. Il bene costituisce il fine verso cui è rivolta la volontà che, proprio nel bene, trova il proprio appagamento, così come il bello rappresenta la gratificazione della percezione sensibile[81].

Da qui, Gilson considera anche la relazione che sussiste tra amore e conoscenza[82]; sia che si tratti del bello, che del bene, l'amore suppone, infatti, la conoscenza dell'oggetto amato. L'amore sensibile e quello spirituale nascono rispettivamente dalla visione sensibile e intelligibile dell'oggetto. Ora, la conoscenza è intesa come la condizione necessaria, ma non sufficiente dell'amore; è infatti possibile l'amore perfetto di un oggetto che ci è dato di conoscere solo in maniera imperfetta[83].

Tale puntualizzazione diviene ancora più importante nel caso della conoscenza dell'oggetto sommamente desiderabile, rispetto al quale la relazione tra intelletto e amore appare ancora più esplicita:

> Sebbene sia per mezzo dell'intelletto che l'uomo, in ultima analisi, perviene in qualche modo alla sostanza stessa di Dio, l'intelletto umano non raggiun-

[80] Cfr. ivi, p. 338.

[81] Gilson osserva anche che «la beauté globale d'une œuvre dépend de la fin qu'elle sert de la manière dont elle s'y prend pour l'atteindre; sa beauté comme œuvre de l'art dépend uniquement de la manière dont elle atteint la fin propre, qui est de produire une belle chose dont la justification soit sa beauté même» (É. GILSON, IB, p. 149).

[82] Nell'opera *Elementi di filosofia cristiana*, riprende l'articolazione del tema dell'amore in Tommaso sottolineando tra l'altro che «lo scopo di questi rilievi è di sottolineare la caratteristica tipica dell'amore in confronto alla conoscenza, di rivolgersi all'essere, non in quanto è conoscibile e conosciuto, ma in se stesso, in quanto è bene ed essere» (É. GILSON, EF, pp. 375-376).

[83] Cfr. É. GILSON, LT, p. 340.

gerebbe mai il suo fine se non fosse mosso dal desiderio. L'uomo cerca Dio, ama Dio ed aderisce a Dio con il suo volere[84].

La conoscenza non determina l'amore; il fattore determinante è la relazione tra l'amante e l'amato, che possono essere attratti l'uno dall'altro o per una complementarietà vera e propria o per una *convenientia in forma*. Nel primo caso gli amanti si attraggono, perché avvertono di costituire reciprocamente il complemento l'uno dell'altra, ciascuno è in potenza ciò che l'altra è in atto e viceversa; nel secondo caso si tratta di un'attrazione per similitudine, per cui ciascuno dei due è attratto dalla similarità dell'altro, da cui scaturisce anche l'amicizia.

Dunque, avverte Gilson, l'amore suppone sempre una dimensione attiva e una passiva, che si manifestano in un tendere verso e sostare presso l'oggetto: «Nei due casi, è presente la condizione necessaria e sufficiente dell'amore»[85].

Che nell'amore si manifesti una forza che unisce chi si ama è evidente anche quando si guarda a quella particolare forma di amore, definita come amore del prossimo. Amare significa fare dell'altro un altro me stesso; questa apertura all'altro comporta uno sporgersi verso l'altro fino a raggiungere la fusione che comporta un legame ben più profondo e radicale rispetto a quello della conoscenza[86].

Tommaso ha saputo ben evidenziare, per Gilson, la particolare vocazione all'altro dell'amore, mediante la quale gli amanti escono ciascuno per proprio conto fuori di sé, rinunciando a sé per cercare essenzialmente il bene dell'altro[87]

Gilson nel ribadire l'originalità e l'apertura verso tutte le tendenze naturali dell'uomo, sottolinea anche il diverso modo con gli uomini si

---

[84] É. GILSON, EF, p. 371.

[85] *Ibid.*

[86] Si tocca qui una questione di grande rilevanza, perché «non si può amare nulla senza conoscerlo, ama alcuni oggetti possono essere amati meglio di quanto non siano conosciuti. Questa è una conclusione puramente filosofica, ma qui vi è in discussione nientemeno che la stessa possibilità della virtù della carità. Infatti la carità è amore. Più in particolare, è quel tipo di peculiare di amore che noi chiamiamo amicizia, che consiste sia nell'amare che nell'essere amato, ma più nell'amare che nell'essere amato» (ivi, p. 377).

[87] «L'affection que nous portons à nos amis cesse simplement de nous concerner. Elle sort de nous. L'ami ne veut plus que le bien de son ami, ne fait plus que ce qui est bon pour son ami, prend soin de son ami, prévoit pour son ami; bref, l'amitié nous sort de nous-mêmes, elle est extatique par définition» (É. GILSON, LT, p. 342).

relazionano gli uni agli altri, legato essenzialmente alle inclinazioni dell'essere umano[88]. L'esempio è quello che concerne il piacere provato da tutti i comuni mortali, che si differenzia dal piacere degli uomini di scienza, nei quali il desiderio è costantemente supportato dalla penetrante attività dell'intelletto che investe tutto l'agire, rendendolo unico per sobrietà e moderazione[89].

Interrogandosi sulle passioni, Gilson segue Tommaso anche sul fronte dei cosiddetti piaceri naturali e non naturali, facendo risaltare l'originalità della morale tomista nell'affrontare particolari questioni inerenti la sfera propriamente sessuale. Prendendo le distanze da un certo oscurantismo medioevale, Tommaso affronta le questioni legate alla sessualità in maniera serena, anche perché è convinto che la razionalità umana sia in grado di orientare sempre gli impulsi sessuali verso la realizzazione di un bene più grande. Il vero, ma non esclusivo, fine dell'unione carnale è infatti la generazione, da cui dipendono anche i compiti dell'accoglienza e dell'educazione. Quest'ultima occupa un posto di primo piano e diviene determinante anche per spiegare l'indissolubilità del matrimonio[90].

Ad un altro livello dell'indagine Gilson, preoccupandosi di rendere ragione della genesi dell'amore, ripercorre i motivi che Tommaso assume come vera causa dell'amore umano: *creazione* e *somiglianza*. Per Tommaso, infatti, vera causa dell'amore è Dio che si manifesta il suo amore mediate la *creazione*[91] e la *somiglianza* tra Creatore e creatura.

---

[88] Cfr. ivi, p. 346.

[89] Cfr. ivi, 344.

[90] «Le terme même d'éducation dont on use pour les êtres humains suggère qu'il s'agit ici d'autre chose que d'un simple élevage. Education implique instruction, et toute instruction exige du temps. Il en faut beaucoup plus pour éduquer des hommes que pour apprendre aux oiseaux à voler. Il faut donc que le père reste avec la mère tout le temps requis pour assurer l'éducation des enfants qui naissent successivement de leur union. Ainsi se constitue la société naturelle qu'on nomme famille, et puisqu'elle est naturelle à l'homme, toutes relations sexuelles hors mariage sont contraires à la loi morale parce que contraires à la nature. Pour la même raison, le mariage doit être indissoluble» (ivi, p. 347).

[91] Sulle implicazioni ontologiche, antropologiche e morali sottese all'idea di creazione si vedano tra le altre, l'impostazione esposta da Gilson nell'*Introduzione alla filosofia cristiana*, in particolare le pp. 115-120.

> Per il fatto di *esistere*, le cose tendono ad essere simili a Dio in quanto Egli è, e tendono, analogamente, a somigliare a Dio in quanto causa, poiché anch'esse sono causa, e tendono a causare altri enti per imitare la fecondità delle bontà divina[92].

Da qui, avverte Gilson, si riconosce che «Dio è la causa dell'amore, in quanto genera l'amore in sé e lo causa negli altri esseri come un'immagine e una somiglianza di sé»[93]. Attraverso il tema della creazione siamo anche portati a riflettere su un altro aspetto essenziale dell'amare: la *gratuità*, da cui deriva anche un approfondimento sul tema della *gratitudine*[94]; mentre grazie al tema della somiglianza giungiamo a riflettere su due diversi generi di amori quello che sorge dalla *somiglianza potenziale* che è l'*amor concupiscientiae* e quello che deriva dalla *somiglianza attuale* che è l'amor *amicitiae*.

Viene in tal modo riconosciuta una *tensione* da parte del soggetto nei confronti dell'oggetto che non è solo desiderato, ma anche percepito come portatore di valore e dunque meritevole di essere amato.

In tale direzione si assiste ad una duplice tensione del soggetto nei confronti dell'oggetto, ma anche dell'oggetto verso il soggetto che si preoccupa di manifestare la propria amabilità ovvero il suo «manifestarsi come bene»[95]. Se prendiamo nello specifico il caso dell'amore personale, dobbiamo ammettere che il fatto di amare una persona, sempre irriducibilmente altra rispetto a noi, è anche «una dimostrazione che in essa c'è del bene, poiché soltanto il bene è amabile»[96].

---

[92] É. GILSON, EF, p. 365.

[93] É. GILSON, SF, p. 337.

[94] Si parla di gratitudine nel momento in cui si riflette sul carattere di dono dell'amore non solo rileggendo l'esperienza dell'amore dalla parte di chi è amato, ma a partire dalla stessa dinamica dell'amare. In particolare osserva Pieper: «L'elemento di gratitudine, presente già nel primissimo impulso dell'amore, può esser compreso ad un livello più profondo: è la gratitudine per il fatto che noi realmente otteniamo ciò che per natura desideriamo ed amiamo : poter di tutto cuore dire 'buono' di qualcosa» (J. PIEPER, *Sull'amore* (1972), trad. di G. Poletti, Morcelliana, Brescia 1974, p. 128).

[95] G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 48.

[96] *Ibid*. Per Tommaso «Propriamente, quindi, causa dell'amore è l'oggetto dell'amore. Ma oggetto proprio dell'amore è il bene: poiché l'amore importa una connaturalità, o compiacenza dell'amante rispetto all'amato; e per ciascun essere è bene quanto ad esso è connaturale e proporzionato. Perciò si deve concludere che il bene è la causa propria dell'amore» (TOMMASO, *Summa Theologica*, I-II, 27 a.1).

Questa fondamentale affermazione aiuta a prendere atto di quanto l'*amor* riesca a rendere testimonianza del bene che l'altro rappresenta e conferma anche il fatto che in colui che viene amato v'è del bene[97]; o per dirlo con Pieper, «amare qualcuno o qualcosa significa: chiamare e definire 'buono' questo qualcuno o questo qualcosa e affermare nei suoi confronti: è bene che tu sia al mondo!»[98]. Una simile considerazione diventa essenziale quando pensiamo alla complessa gamma di rapporti interpersonali, ove spesso si registra la drammatica difficoltà a riconoscere il valore dell'altro, specie quando questi veste i panni del diverso o dell'emarginato. In certe circostanze, infatti, possiamo anche arrivare ad ammettere che l'altro è meritevole di amore e tuttavia abbiamo difficoltà a riconoscergli la stessa dignità che avvertiamo per noi stessi.

L'amore dunque, seguendo l'orientamento teleologico delineato dall'impianto tomista, si rivolge al valore rappresentato dall'altro e riconosce l'altro al contempo come bene in sé e bene per noi, perché attraverso l'altro anche noi possiamo realizzare il nostro desiderio e dunque anche il nostro bene[99].

Il bene, dunque, si nutre della possibilità della relazione e si rinnova nell'incontro con l'altro che è il termine significante di ogni esperienza personale. Ma Tommaso compie anche un passo ulteriore, in quanto ammette che l'amore per l'altro deve sempre essere alimentato da un corretto amore verso se stessi. Questo opportuno bilanciamento antropologico serve anche a riequilibrare, come è stato osservato, l'eccessivo peso svolto dalla dimensione intellettuale nell'impianto dell'Aquinate e, d'altra parte, apre il varco ad un più decisivo ripensamento della natura dell'amore di sé. Infatti, con Tommaso possiamo riscoprire e ripensare, come nell'amore si realizzi quella sincera e naturale apertura dell'essere verso se stesso e verso l'altro che sola è in grado di opporre una resistenza tanto all'individualismo quanto al narcisismo.

---

[97] Cfr. G. SAMEK LODOVICI, *op. cit.*, p. 48.

[98] J. PIEPER, *op. cit.*, p. 36.

[99] Dichiara, infatti, Tommaso: «Ogni agente agisce per un fine. Ma il fine non è che il bene da ciascuno amato e desiderato. Perciò è evidente che ogni agente, qualunque esso sia, compie qualsiasi atto per un qualche amore» (TOMMASO, *Summa Theologica*, I-II, q. 28, a. 6).

Da qui avvertiamo anche la formula ispiratrice dell'amore: *è bene che tu esista*. Lo si evince dalle stesse parole di Tommaso che, nel caso dell'amicizia, afferma: «L'amico è amato come colui per il quale si desidera qualcosa; e in questo medesimo modo l'uomo ama anche se stesso»[100]. Almeno fino ad un certo punto potremmo essere «tentati di intendere questa analogia come se, in essa, l'amore di sé fosse descritto come una specie di copia dell'amicizia: si ama se stessi nello stesso modo in cui si ama un amico. Ma è esattamente il contrario; l'amicizia è la copia, il prototipo è l'amore di sé: si ama l'amico nello stesso modo in cui si ama se stessi»[101]. Tutto ciò per un motivo che Tommaso ci presenta come un semplice dato oggettivo di partenza: «Ognuno ama se stesso più dell'altro»[102].

In maniera ancora più esplicita, infatti, nell'impostazione tommasiana è possibile rinvenire l'essenziale e vitale energia dell'amore, specie dell'*amor amicitiae*, che è capace di gettare una nuova luce sul fascio delle esperienze *intra* e interpersonali. È, infatti, grazie a questo genere di amore che l'uomo vince la propria solitudine ontologico-esistenziale, arricchisce «il suo mondo interiore partecipandolo intersogettivamente e -attinge- alla comunione interpersonale»[103].

In definitiva Gilson riconosce all'amore la forza per superare tutti i limiti e compenetrare tutte le esperienze umane:

> Dove la conoscenza vien meno, l'amore può ancora avanzare. E così esso fa. Dopo aver condotto la mente di creatura in creatura fino al loro Creatore, l'amore comincia a ridiscendere ancora di creatura in creatura, seguendo la via attraverso la quale originariamente le cose sono derivate da Lui come da loro sorgente. Così, mentre la conoscenza, cominciando dalle creature tende a Dio, l'amore al contrario, comincia con Dio come ultimo fine e fluisce da Lui alle creature[104]

---

[100] TOMMASO, *Summa Theologica*, I-II, q. 2, a. 7.
[101] J. PIEPER, *op. cit.*, p. 142.
[102] TOMMASO, *Summa Theologica*, I-II, q. 27, a.3.
[103] G. SAMEK LODOVICI, *op. cit.*, p. 103.
[104] É. GILSON, EF, p. 379.

3. L'amore della sapienza

L'opera *Wisdom and Love in Saint Thomas Aquinas*, che qui presentiamo in traduzione italiana, nasce con l'intento di definire il ruolo strategico svolto da Tommaso come modello del filosofare nella verità e in vista del bene. Possiamo, almeno idealmente, considerare l'opera divisa in due parti: nella prima l'attenzione è rivolta ai principali nuclei tematici del pensiero di Tommaso; nella seconda si considera il valore del suo insegnamento per la vita di ognuno di noi.

Gilson è fondamentalmente convinto che Tommaso sia il solo filosofo ad aver disegnato, con efficacia speculativa ed esistenziale, la linea che unisce la ricerca della sapienza con l'amore del bene. Questo riconoscimento si traduce in un'esortazione all'uomo di oggi, il quale se non vuole rinunciare al pensiero deve seguire in tutto lo stile di Tommaso, anche al fine di resistere alla tentazione della superficialità tipica dell'epoca contemporanea, per sperare di raggiungere, senza rinunciare al metodo scientifico, la pienezza della beatitudine, mèta alla quale si può tendere solo mediante l'amore.

Non accontentandosi della sapienza greca, che pure apprezza, anche grazie allo studio costante della teologia, Tommaso investe tutte le proprie energie a servizio della metafisica che offre alla sapienza suprema gli strumenti e gli oggetti privilegiati a cui rivolgersi.

Vero tomista, arriva a dire Gilson, è colui che realizza compiutamente la propria conoscenza solo perché ama. Con questa dichiarazione il filosofo francese intende polarizzare la sua rilettura verso la fondamentale asserzione tomista della complementarietà tra agire dell'intelletto, desiderio e volontà.

Si deve, infatti, considerare, avverte Gilson, che per il grande Maestro, le virtù speculative seppure siano le più elevate per l'essere umano, non sono tuttavia meritevoli per se stesse mentre la volontà da sola non è in grado di conoscere, l'intelletto, da solo non desidera. Si tratta per Gilson di una puntualizzazione di enorme efficacia e rilevanza per l'intera vita morale dell'uomo. Ciascun essere, infatti, nel desiderare di conoscere la verità è come portato ad accogliere ed accettare le condizioni necessarie per compiere questo cammino in vista del fine. In tal modo il desiderio vivifica la vita intellettuale che poi dispiega

naturalmente la propria attività, consisteste fondamentalmente nel comprendere.

Tommaso si offre, in tal modo, quale modello del vero filosofo: in lui l'amore è visto nella prospettiva della sapienza, che egli ama per se stessa e non per altro, e rappresenta la genesi come anche il criterio di orientamento teleologico per l'intero volume delle operazioni intellettuali che mirano al raggiungimento della verità.

L'insegnamento di Tommaso non è apprezzato solo per lo spessore teoretico delle sue tesi, ma anche per il suo stile. Egli lascia non solo un corpus di dottrine filosofiche ma un modo di essere, a cui lo studioso di filosofia non può non rivolgersi con rispetto e stima. Oltre a valorizzare le considerazioni tomiste sull'intelletto, Gilson mostra il progressivo imporsi della tematica dell'amore che, come abbiamo detto, è in grado di oltrepassare i limiti stessi della conoscenza.

Questo primato dell'amore viene qui ulteriormente considerato, pensando soprattutto alla carità, che è capace di elevare l'intelletto verso il suo oggetto supremo. Nel definire l'equilibrio tra intelletto e volontà, il desiderio svolge una funzione essenziale, in quanto è in grado di mantenere vivo l'interesse della volontà verso l'oggetto desiderato, di sostare presso di lui e anche di rendere l'intelletto più attento alla sua struttura costitutiva, mantenendo lo sguardo dell'intelletto sempre vigile.

La spinta dell'agire intellettuale è dunque l'amore, posto anzitutto al servizio della sapienza. Tutti i filosofi tengono fisso l'occhio del loro intelletto verso la verità, ma pochi sono coloro veramente in grado di raggiungere la vetta della sapienza. La storia della filosofia è coronata di grandi intuizioni e di altrettanti fallimenti, come sottolinea lo stesso Aristotele all'inizio della *Metafisica*, il che sta anche a dimostrare che per quanto il genio filosofico sia acuto e raffinato, il genio da solo non basta.

Nemmeno l'appartenenza alla schiera dei cosiddetti discepoli del Maestro garantisce, ci avverte Gilson, circa la correttezza del procedimento argomentativo. Molti sono stati coloro i quali si sono avvicinati al patrimonio dottrinale dell'Aquinate senza incarnarlo pienamente nella vita o attraverso i loro scritti.

Dinanzi ai molteplici fraintendimenti, Gilson sembra andare alla ricerca di una definizione che possa non generare equivoci, e la trova

nell'identificazione della sapienza con Cristo[105], in Lui, come è stato osservato «va cercata la chiave e il senso profondo del rapporto tra Rivelazione e filosofia»[106].

La sapienza filosofica sta sotto questo livello supremo della sapienza e Tommaso lo sostiene senza esitazioni. In lui, Gilson vede incarnato l'esempio non solo dell'intellettuale rigoroso e sottile, ma anche dell'uomo di fede, innamorato di Cristo e della Verità. Per questo Gilson continua a riproporre Tommaso come modello tanto per la vita contemplativa quanto per quella attiva; in una parola egli è Marta non meno di Maria.

A partire da questo momento si dispiega un altro percorso di analisi in cui non sono i temi della filosofia tomista ad interessare Gilson, quanto piuttosto il suo esempio, ovvero il suo *essere amante,* ed in particolare il suo *essere amante della verità*. È proprio l'amore per la verità a dirigere non solo la riflessione teoretica, ma anche e soprattutto la condotta morale di colui che cerca e, nello stesso tempo, a creare un clima di fiducia che può sfociare in quella dimensione che Gilson, forse un po' troppo sbrigativamente, definisce come pace.

Attraverso il metodo della ricerca, infatti, il filosofo fa esperienza del confronto e della condivisione delle proprie idee con quelle degli altri; questo lo aiuta nell'essere disponibile al dialogo con tutti, senza fissarsi mai su di un'idea in particolare; piuttosto che accanirsi per dimostrare l'inconsistenza di una tesi diversa dalla propria, Gilson ritiene necessario uno sforzo morale della volontà, mediante il quale ci si distacca dalle tesi apparentemente contrastanti e ci si libera inte-

---

[105] Trova in tal senso compimento l'intero progetto della filosofia cristiana, il cui fondamento, avverte Bogliolo, «lo troviamo nella verità fondamentale che distingue il cristianesimo da qualsiasi altra religione; è la verità dell'Incarnazione. Il Verbo, Persona divina, incarnandosi assume nell'unità nella sua divina Persona la natura umana, in tutta la pienezza dei suoi attributi, corpo, anima, intelligenza, volontà. Personalmente unita al Verbo, la natura umana non soltanto non perde nulla dei suoi attributi, ma vengono elevati al vertice dell'umana perfezione. Nessuno più autenticamente uomo che il Cristo, proprio perché l'umanità, in Lui, è ipostaticamente unita alla divinità. La ragione profonda di questa verità sta nel rapporto creativo. La natura umana creata da Dio trova più autenticamente se stessa in Dio che in se stessa, separata di Dio. Il Cristo come uomo rimane il supremo ideale dell'umanità in tutte le sue dimensioni e direzioni» (L. BOGLIOLO, *Per una fondazione teoretica della filosofia cristiana*, pp. 285-286).

[106] R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, p. 199.

riormente dalle interferenze che potrebbero condizionare l'orientamento morale e la comprensione dei principi.

Vero filosofo è colui che, mentre si confronta con le idee che possono venire accolte o rifiutate, salvaguarda indirettamente, ma sempre efficacemente, la dignità degli uomini che le sostengono; mentre le idee possono essere discusse, criticate, gli uomini che le difendono non sono mai rifiutati nemmeno quando le loro teorie sono tra le più lontane dalla verità.

L'amore, nella sua essenziale tensione al bene, crea, in tal senso, anche un possibile *spazio* per la condivisione pacifica delle idee, grazie al quale si ridimensiona il narcisismo di certi filosofi che pretendono di poter controllare tutto con il puro esercizio della propria ragione. Contro questi "presuntuosi" che finiscono per prendersi un po' troppo sul serio, Gilson rilancia l'esempio del grande Maestro, il quale, di fronte a chi si affanna nelle argomentazioni più disparate, pur di difendere le proprie convinzioni, risponde con un silenzio riflessivo e muto, rivelativo di uno stile sobrio che sa quando è il momento di tacere. La sapienza esige un lavoro lento e costante che riguarda prima di tutto noi stessi; per salire dobbiamo imparare a misurarci con i limiti della nostra costituzione, pretendere di oltrepassare la finitezza della condizione umana è già fallire.

Dunque, tanto l'attività conoscitiva, quanto l'intera condotta morale sono processi della vita dell'uomo, ovvero mettono in movimento verso il fine ultimo e, pretendere di conoscere tutta la verità o di raggiungere la totalità del bene, significa confondere il cammino con la meta.

Concludendo questo suo breve scritto su *Sapienza e amore in Tommaso*, il filosofo francese ci lascia con un pensiero che diviene subito un compito. Se vogliamo fare nostra la lezione di Tommaso non dobbiamo fare altro che attuarla con la nostra vita, ovvero imparare a mettere in pratica ciò che egli ha scritto, compreso e vissuto. In una parola dobbiamo prendere piena consapevolezza che la pienezza della vita e la vera sapienza non riposa in altro che nell'amare.

Appendice[*]

Étienne Gilson, Sapienza e amore in San Tommaso d'Aquino[1]

Ci si aspetta che tutti gli studenti di filosofia imparino la filosofia dai loro professori, dai quali, a loro volta, si presume che l'abbiano appresa. Dopo tre, quattro, cinque anni di studio si ritiene che almeno alcuni studenti conoscano la filosofia così bene da essere considerati qualificati ad insegnarla. Se essi la insegnano, devono seguire programmi, usare libri di testo, assegnare agli studenti letture da fare a casa, fare domande e discutere le risposte degli studenti; in breve devono assicurarsi che i loro studenti imparino la filosofia a loro volta e ancora, se possibile, che acquisiscano un modo per discutere problemi con un metodo veramente filosofico. Tutto questo è necessario e, preso in se stesso, è anche eccellente. La filosofia è indubbiamente un "apprendimento" e, per questa stessa ragione, e' stata sempre insegnata e appresa. Però, c'è stato un tempo, nell'antica Grecia, quando la filosofia era ben altro, e cioè, una certa maniera di vivere. Era, precisamente, una vita interamente dedicata alla ricerca della sapienza.

Vi sono buone ragioni per temere che questo secondo aspetto della filosofia abbia perso la sua importanza nel mondo moderno. Si potrebbe anche chiedersi se non corra il pericolo di essere quasi del tutto

---

[*] Si ricorda che le note al testo *Wisdom and Love in Saint Thomas Aquinas*, Aquinas Lecture, Marquette University, Marquette University Press, Milwaukee 1951, che qui viene proposto per la prima volta nella traduzione italiana, sono curate dello stesso Gilson e da noi solo tradotte. Per i testi di Tommaso d'Aquino che l'autore cita (che Gilson prende dall'edizione di A. Pegis, di cui manteniamo i rimandi in nota secondo le indicazioni dell'autore), abbiamo fatto riferimento alle traduzioni italiane: S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, 35 voll., Salani, Firenze, 1949-1957; ID., *La Somma contro i Gentili,* 3 voll., a cura di P. Tito Sante Centi, o.p., ESD, Bologna 2000-2001.

[1] Ogni commento a san Tommaso d'Aquino dovrebbe essere letto come un invito a rivolgersi a suoi scritti. Al fine di consentire la conoscenza al maggior numero possibile di lettori dei problemi discussi in questa lezione. Ho usato, quando era possibile, l'ottima traduzione e di facile reperibilità in inglese preparata da A. Pegis, Presidente del Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto. Queste traduzioni si trovano nelle due seguenti opere: *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas,* 2 vol., Random House, New York 1945 e *The Wisdom of Catholicism*, Random House, New York 1949.

dimenticato.

La tendenza generale della vita moderna è contraria all'idea della filosofia come stile di vita. Oggi, l'apprendimento è venduto nei grandi magazzini chiamati università dove gli studenti possono comprare, come pubblicizzato, il tipo di conoscenza che soddisfa il loro gusto o risponde alle loro esigenze.

Anche i loro gusti non devono necessariamente palesar nessuna fervida inclinazione. Io ricordo un'università dove gli studenti potevano scegliere tra filosofia e matematica. Era sorprendente vedere il numero degli studenti per i quali la paura della matematica era il principio della sapienza. Dopo aver assistito ad innumerevoli esami in filosofia in cui gli studenti rispondevano debitamente che la filosofia è l'amore della sapienza non ricordo un solo esaminatore chiedere a qualche candidato: «Bene, che cosa ama la sapienza?». Questa sarebbe stata un'ingiusta domanda nei confronti del povero studente. Finché il candidato sapeva che cosa era la filosofia, ma uno non potrebbe mica chiedere niente di più. I suoi sentimenti personali erano privati, e nessun altro aveva il diritto di indagare e domandare se egli era innamorato sarebbe stato non solo fuori luogo ma addirittura indecente.

Per contro, questa era precisamente la prima questione che Socrate poneva ad ogni nuovo discepolo che veniva condotto da lui: «innamorato della sapienza?». Se il ragazzo avesse risposto per esempio: non sono sicuro che io lo sia, ma sono curioso di venirlo a sapere, Socrate l'avrebbe consigliato di cercare uno di quegli abili sofisti che conoscono tutto sulla filosofia senza essere se stessi filosofi.

Un simile trattamento dovrebbe essere riservato a chi tra noi sembra immaginare che "essere un Tomista" significhi avere una conoscenza esaustiva delle opere complete di Tommaso d'Aquino. Certo, una tale conquista non sarebbe da considerare insignificante, ma trascurerebbe qualcos'altro, una conquista di natura completamente diversa e molto più importante. Tommaso d'Aquino ha sempre riconosciuto la correttezza della posizione dei filosofi greci, per i quali la sapienza è la conoscenza più alta possibile. Poiché egli era un teologo, la teologia per lui era la suprema sapienza; ma la stessa metafisica era una sapienza, in quanto in particolare, essendo lo studio intenso delle cause e dei principi primi, aiuta la teologia nel suo lavoro.

Ora, in quanto scienza attraverso la quale l'uomo trova la sua strada verso la beatitudine, la sapienza deve essere per lui un oggetto d'amore. Perché, infatti, dovremmo cercare la sapienza se non la amassimo? O in altre parole, come sarebbe possibile acquisire qualcosa che non desideriamo possedere? Un vero Tomista, allora, è un uomo che sa, perché egli è un uomo che ama. In altre parole, c'è un aspetto morale nello studio di Tommaso d'Aquino.

Qualunque parte della sua dottrina che noi prendiamo in considerazione, c'è sempre il pericolo che ci sfugga la metà della sua verità. Questo pericolo trova la sua massima espressione al punto in cui noi enfatizziamo, giustamente, quello che è spesso chiamato il suo 'intellettualismo'. Tommaso d'Aquino fu un intellettualista perché non si è mai fidato di nessun'altra cosa che del suo intelletto in ordine alla conoscenza della verità. Nello stesso modo in cui uno può vedere solo con i suoi occhi, così può conoscere solo con il suo intelletto; ma questa verità non dovrebbe condurci a pensare che la vita intellettuale dell'uomo dipenda unicamente dal funzionamento del suo intelletto. Tutti i Tomisti convengono che, secondo il loro maestro comune, non è l'intelletto che consoce, ma l'uomo attraverso il suo intelletto; e poiché l'uomo è molte cose oltre il suo intelletto, ogni volta che conosce, molte altre facoltà cooperano nella creazione della sua conoscenza. Il più importante tra queste è la volontà. Il dimenticare questo fatto vuol dire che ce ne sfugge uno ulteriore, che esistono delle condizioni pratiche per l'acquisto della conoscenza speculativa e il fatto che alla vita intellettuale ineriscono i problemi della moralità.

Allo scopo di restituire la verità alla sua pienezza prima di tutto, ricordiamo che vi sono delle virtù intellettuali, e cioè, sapienza, scienza e intelletto. Poiché le virtù intellettuali non soddisfano la definizione di virtù in maniera egualmente adeguata come le suddette virtù 'morali', e cioè, virtù che perfezionano l'appetito tendiamo a considerarle come virtù che non sono *reali*. Ci sembra che quando *conosce*, il nostro intelletto non *fa* niente. Ma questa è un'illusione. Quando un intelletto conosce, fa il lavoro di un intelletto, e se, a causa di una qualche virtù speculativa, fa un buon lavoro, «gli abiti speculativi dell'intelletto sono virtù»[2]. Allora, per essere un vero Tomista, non è

---

[2] TOMMASO, *Summa Theologica* , I-II, q. 57 a.1, cfr. A.C. PEGIS, *Basic Writings of Saint*

sufficiente sapere che Tommaso d'Aquino ha detto questo; un vero discepolo di Tommaso d'Aquino è uno che, conoscendo questo, lo assorbe in ogni fibra del suo essere, cioè, addestra la sua mente alla 'comprensione' e all'acquisizione della scienza nella luce dei primi principi, la conoscenza dei quali è 'sapienza'. Queste virtù intellettuali sono così veramente reali che, dopo alcune domande e risposte, qualsiasi mente ben addestrata è in grado di riconoscere un'altra mente ben addestrata che sa cosa vuol dire 'conoscere'. Molti uomini sono inconsapevoli di questo, e non c'è uno solo di noi che, il più delle volte, non si permetterà di parlare come se non conoscesse cosa significa 'conoscere'. Ma, così come fare un buon uso del proprio intelletto è un atto di virtù, allo stesso modo, fare il contrario è cedere ad un vizio. Le virtù speculative accordano al nostro intelletto l'inclinazione per 'la considerazione della verità' che è 'il buon lavoro dell'intelletto'.

Se potessimo portare la propria condotta in conformità con questo principio, potremmo avere un grande cambiamento nella nostra vita. Questo dovrebbe inoltre renderci dei Tomisti migliori di quello che

---

Thomas Aquinas, vol II, p. 430. La presente lettura è un invito a studiare, così come a parlare *in concreto*, il metodo attualmente seguito da San Tommaso nella sua discussione dei problemi filosofici. Un sforzo è stato già fatto in questa direzione da J. RIMAUD, *Thomisme et méthode*, G. Beauchesne, Paris 1925. In un certo senso, tutte le pubblicazioni di M.-D. Chenu, O.P, possono essere considerate come tanti contributi allo studio di questo importante problema. Tra questi il più importante è il suo recente libro: *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin,* J. Vrin, Paris 1950. Le sue conclusioni sul metodo teologico di Tommaso d'Aquino sono spesso applicabili alla filosofia che è contenuta all'interno della teologia di Tommaso. Al di là della portata e della finalità immediatamente storica, questo discorso implica un invito dogmatico allo studio psicologico della reale vita intellettuale, alla luce dei principi epistemologici di Tommaso d'Aquino. Ovviamente, come discepoli di Tommaso d'Aquino, il nostro primo dovere è di riconquistare il vero significato di questo principio, ma una semplice riaffermazione non sarebbe per noi soddisfacente per adempiere il nostro dovere, né nei suoi riguardi, né nei riguardi del tempo presente. Ciò di cui abbiamo bisogno è la storia concreta, al fine di non perdere il vero Tommaso d'Aquino, e anche questo non sarà il lavoro di un solo storico, ma di tutti coloro tra noi che conservano Tommaso come loro guida; ma abbiamo anche bisogno di un tomismo creativo, al fine di risolvere i problemi del nostro tempo alla luce dei veri principi di Tommaso d'Aquino. La concreta psicologia della vita intellettuale è solo uno tra questi problemi, ma è uno dei più importanti. Il metodo migliore, per un Tomista, per conquistare l'interesse di altri verso il tomismo, è mostrare loro che "funziona". La *prova* di una filosofia sta unicamente nell'evidenza dei suoi principi, ma il più manifesto tra i *segni* esterni della sua verità, è la sua fecondità speculativa. Tutti i tomisti oggi sono messi in discussione, dalla miseria spirituale del mondo moderno, per collaborare nel rendere questo segno visibile a tutti. Una minima parte del tempo che stiamo perdendo in polemiche verbali potrebbe essere utilmente risparmiata proprio per questo compito costruttivo.

siamo, perché ci farebbe diventare meno diversi di quanto lo siamo da San Tommaso d'Aquino. In primo luogo, questo dovrebbe far sì che ci rendiamo conto che, dal momento che non smettiamo mai di pensare, non dovremmo smettere di conoscere, neppure di imparare come conoscere.

Le virtù speculative della scienza e della comprensione dovrebbero diventare in noi, attraverso l'esercizio costante, un simile numero di disposizioni permanenti della mente. Che cosa è una 'mente raffinata' se non, esattamente, una dotata con il più ampio numero di scienze così acquisite, e, per questo motivo, sempre pronta a dare risposte intelligibili alle domande sollevate dall'universo intorno a noi? Alcuni di noi, specialmente nel corso degli anni nei quali siamo stati chiamati a studiare molte scienze la cui necessità non è sempre apparente, domandiamo se lo sforzo speso in questi studi non sia uno stato uno spreco di tempo. Tutti vogliamo insegnare qualcosa di 'utile', come se imparare non fosse sempre utile per conoscere, il che non è un mezzo per un fine ulteriore ma un fine in se stesso[3]. L'uomo è un essere razionale il cui fine ultimo è quello di realizzare la perfezione della sua natura razionale attraverso la contemplazione della verità assoluta. In questo senso, le virtù speculative che ci permettono di svolgere gli atti intellettuali che sono per definizione le più elevate di tutte le virtù umane, perché attraverso queste siamo condotti più vicino al nostro fine ultimo. Nessun vero Tomista avrà esitazioni per quanto riguarda il valore morale di una vita di studio. Al contrario, noi tutti dovremmo fare il lavoro quotidiano di studenti, e tra gli studenti io includo anche i professori, con il profondo giudizio secondo il quale, dal momento che le virtù speculative sono le più nobili di tutte, i loro atti possono essere i più meritori di tutti. Guardate lo stesso Tommaso d'Aquino! Egli non fece altro che leggere, imparare, insegnare, scrivere e pregare. Ma egli lo fece, e lontano dal dubitare che conoscere sia fare un'opera buona, egli ha sempre sostenuto con il papa Gregorio il Grande che «la vita contemplativa è più meritoria di quella attiva»[4]. La più meritevole di tutte le buone opere è il buon lavoro dell'intelletto.

---

[3] Presa in sé, la conoscenza è sempre buona, ma anche una cosa buona può essere oggetto di abuso. Sulle virtù che regolano il buon uso della conoscenza, vedi note 9 e 23.

[4] TOMMASO, *Summa Theologica* , I-II, q. 57 a.1, cfr. A. PEGIS, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, vol II, p. 430. Tommaso d'Aquino ha affermato questo punto fin dall'inizio

Se questo significa poco o niente per la vita di un professore, o per la vita dei suoi studenti, allora non è facile immaginare cosa potrebbe possibilmente avere un effetto sulle loro vite. Ma stiamo attenti, e notiamo che permetteteci di essere prudenti nel notare che, sebbene eccellente nel loro stesso essere e in assoluto, le virtù della vita contemplativa non sono meritevoli da se stesse. L'essere umano deve acquisirle affinché, attraverso di esse, egli possa raggiungere il più nobile dei meriti, ma carità, giustizia e le altre virtù morali che sono necessarie allo scopo di rendere le virtù speculative meritevoli, accordandoci con l'uso dei loro atti. In breve, sussistendo tutti i presupposti necessari, il più meritevoli tra tutti gli atti è un atto di contemplazione del più elevato oggetto intelligibile, quando questo atto è informato dalla carità[5].

della sua carriera. Dal momento che la vita contemplativa è più nobile di quella attiva, le abitudini intellettuali, di cui l'uomo perfetto nella vita di contemplazione, meritano il titolo di virtù, molto più (*multo fortius*) che le abitudini morali, di cui il perfetto uomo nella vita di azione. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qua 1 *sed contra.* La stessa dottrina si trova in *De Virtutibus in Communi,* art. VII. Nota, in questo testo, le seguenti importanti precisazioni: 1. L'intelletto e la volontà si comprendono reciprocamente l'un l'altro; 2. Se si considera come anteriore alla volontà, la virtù dell'intelletto (intelligenza, scienza, sapienza) non soddisfa pienamente la definizione di virtù, perché non è formalmente ordinato al conseguimento del bene, ma solo materialmente; 3. Se si considera l'intelletto come posteriore alla volontà, solo le abitudini più speculative meritano il titolo di virtù, in quanto, attraverso di loro, l'uomo non è semplicemente capace di conoscere, ma desideroso di conoscere; 4. Gli abiti intellettuali sono diversamente legati alla volontà; alcuni di loro dipendono dalla volontà come loro unico uso, questo è *per accidens*; questo è il caso della scienza, della sapienza e dell'arte; altri dipendono dalla volontà da cui ricevono il loro principio, come nel caso della virtù intellettuale della prudenza, la cui funzione è quella di indagare i modi migliori per conseguire il desiderio del bene e della volontà, e conservarlo: e c'è un abito speculativo che riceve dalla volontà la determinazione del suo stesso oggetto, chiamato fede, perché «*credere non potest homo nisi volens*»; 5. Tutti questi abiti possono dirsi virtù in un modo o nell'altro, ma la fede e la prudenza soddisfano la definizione di virtù in modo più perfetto e più appropriato di scienza e sapienza; 6, *nota bene*: ciò non implica che, presi in se stessi, fede e prudenza sono virtù più nobili o più perfette di scienza e sapienza. Quest'ultima considerazione concorda con la tutta la dottrina di Tommaso d'Aquino per il quale, presa in sé, la scienza è un abito speculativo di grado superiore (cioè, un tipo più perfetto di conoscenza) della fede.

[5] Questa superiorità è dovuta alla intrinseca superiorità della conoscenza in quanto tale. La conoscenza è superiore a tutte le altre operazioni dell'uomo perché è attraverso di questa che l'uomo può raggiungere il suo fine ultimo: «Perciò la conoscenza dell'intelligibile perfettissimo, che è Dio, è la più perfetta delle operazioni intellettive. Quindi conoscere Dio Dio mediante l'intellezione è il fine ultimo di qualsiasi sostanza intellettiva» (TOMMASO, *Contra Gentiles*, III, 25; in A. C. PEGIS, *The Wisdom of Catholicism*, p. 304). Nota, p. 305, l'espressione forte usata da Tommaso d'Aquino: «L'intelletto umano desidera, ama e gusta di più la cono-

Se io potessi chiarirvi le implicazioni di questa verità, potessi anche, al contempo, indicarvi uno degli errori che un non-Tomista più che un Tomista possa fare riguardo la dottrina del suo maestro. Tra i Tomisti ci dovrebbe essere un accordo generale sul fatto che l'uomo conosce solo attraverso il suo intelletto, non attraverso la sua volontà, e di conseguenza la sua volontà non ha a che fare con la verità di una proposizione. Ma questo non è tutto. Secondo Tommaso d'Aquino, il nostro intelletto esercita una spontaneità sua propria, come è evidente nei suoi atti del ragionamento. Il nostro intelletto lavora dai principi alle conseguenze, o, viceversa dalle conseguenze ai principi, in virtù della propria luce intelligibile[6]. Noi tutti conosciamo questi momenti felici quando, completamente equipaggiato con la scienza pertinente al suo problema del momento, il nostro intelletto procede a risolvere questo in modo praticamente senza sforzo e, per così dire, con il proprio potere. In simili casi, la volontà non ha niente da fare, tranne forse prevenire le distrazioni, in modo da mantenere l'intelletto sui suoi doveri quando si indebolisce e, simile a un esperto guidatore, mantenere il volante. Ma tra di noi ci dovrebbe essere accordo, come l'uomo conosce attraverso il suo intelletto, similmente, egli desidera conoscere attraverso la sua volontà. La volontà da sola non conosce, l'intelletto da solo non desidera. La tensione dell'intelletto verso la ve-

---

scenza delle cose di Dio, per quanto poco possa saperne, che la conoscenza perfetta delle cose più umili. Dunque fine ultimo dell'uomo è conoscere intellettualmente Dio in una qualsiasi misura» (TOMMASO, *Contra Gentiles*, III, 25, A. PEGIS, *The Wisdom of Catholicism*, p. 307), sul *desiderio* dell'intelletto di conoscere la causa dell'essere universale. Alcune indicazioni sul significato di queste espressioni, e di quelle simili sarà data nella nota 23.

[6] L'intelletto è dotato di una spontaneità propria. Questa spontaneità si estende al settore della conoscenza in quanto tale. È proprio dell'intelletto procedere dal principio alle conclusioni, o ridurre le conseguenze alla luce del primo principio. In questo senso, «come l'atto della volontà, che usa la ragione per comandare, precede il comando; così si può dire che l'uso della volontà è preceduto da un comando della ragione» (TOMMASO, *Summa Theologica*, I-II, q. 17, a. 6, a. 3; cfr. in A. PEGIS, *Basic Writings,* II, p. 311. Cfr. I-II, q. 9, a. 3, *Risposta*; in *Basic Writings,* II, p. 253). In altri lavori, attraverso la sua conoscenza dei principi, l'intelletto si muove (cioè riduce se stesso dalla potenza all'atto) verso la conoscenza delle conclusioni. Questo è semplicemente dire che la cognizione in quanto tale è interamente ed esclusivamente opera dell'intelletto. Eppure, tutta la spontaneità dell'intelletto presuppone una duplice passività: 1. verso il suo oggetto, in questo senso l'intelletto è una potenza passiva, che deve essere attuata prima degli atti; 2. verso la volontà, in questo senso una vera cognizione che presuppone la volontà di conoscere o, almeno, il consenso della volontà di esercizio del potere dell'intelletto.

rità, che rappresenta il suo fine, è quella di una natura, non quella di un appetito, il cui il fine non è il vero, ma il bene, e il quale tende per la verità solo in quanto la verità stessa è un certo bene. Ora, è una buona cosa per l'uomo sapere la verità. Anzi è la migliore di tutte le cose possibili, dal momento che è nel conoscere Dio l'uomo realizzerà la beatitudine. In questo senso, il desiderio di conoscere la verità è il vero spirito che vivifica la nostra vita intellettuale, perché ci rende desiderosi di conoscere quale potrebbe essere per noi la causa finale di ogni nostra cognizione[7]. Diciamo allora che l'acquisizione, la cultura, e il buon uso della virtù speculative esigono la cooperazione della volontà.

Una caratteristica ben conosciuta del Tomismo è che la volontà può comandare agli atti dell'intelletto. Se i miei occhi si posano su un certo panorama, non posso non conoscere l'oggetto corrispondente, ma se non desidero vederlo, posso chiudere i miei occhi, proprio come, al contrario, posso mantenere lo sguardo su quello, se provo interesse. In entrambi i casi, c'è una scelta e questa scelta è opera della volontà La stessa considerazione è valida per quanto riguarda la conoscenza degli oggetti intellettuali. La volontà può sempre ordinare all'intelletto di mettersi all'opera o di riposare; di guardare un certo oggetto o di non rivolgergli un altro pensiero; di esercitare la sua attenzione o di rilassarla[8]. La presenza o l'assenza di virtù intellettuali è irrilevante per il

---

[7] L'accordo di Aristotele con il Vangelo su questo punto è stato osservato dallo stesso Tommaso d'Aquino in un testo che ogni tomista dovrebbe tenere a mente: «Ora, il fine ultimo dell'uomo e di qualsiasi sostanza intelligente si chiama felicità o beatitudine perché è questo

che ogni desiderio sostanza intellettuale come suo fine ultimo, e per se stesso da solo. Pertanto, l'ultima beatitudine o la felicità di qualsiasi sostanza intellettuale è conoscere Dio. Perciò si dice (Matt. V,8): «*Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio*»; e (Giov. XVII, 3): «*Questa è la vita eterna: che conoscano te, il solo vero Dio*». Aristotele concorda con questa sentenza, quando dice che la suprema felicità dell'uomo è speculativa, e questo riguarda il più alto oggetto della speculazione (Cfr. TOMMASO, *Contra Gentiles,* III, 26; in A. PEGIS, *Basic Writings,* II, 46). Il riferimento ad Aristotele è un segno sicuro che, nella mente dello stesso san Tommaso, questa era una verità filosofica, la cui pienezza era stata rivelata agli uomini per mezzo del Vangelo. In senso inverso si può dire che l'intelletto "desideri", vedi nota 23.

[8] Cfr. TOMMASO *Summa Theologica*, I-II, q. 17, a. 6; in A. PEGIS, *Basic Writings*, II, 310-311. Una delle cause principali di disaccordo verbale tra tomista su questo punto è che alcuni di loro parlano di atto di cognizione come esercitato con l'intelletto, mentre altri parlano di atto di cognizione come esercitata dall'uomo. Sia il punto di vista sono ugualmente legittimi nella dottrina di Tommaso d'Aquino, ma giustificare risposte diverse alla stessa domanda. Nel parlare di "filosofi", si tratta di "uomini", ed è evidente che, nel caso di uomini che filosofare,

nostro attuale problema. Le virtù morali esercitano un potere d'iniziativa perché risiedono nell'appetito o nella volontà, mentre invece le virtù speculative, precisamente perché risiedono nell'intelletto, per compiere il loro lavoro devono essere messe in movimento dalla volontà. Tommaso stesso dice ciò con insuperabile precisione: «chi ha l'abito di una scienza speculativa non ha per questo un'inclinazione ad usarne, bensì la sola capacità di scorgere la verità nelle cose di cui ha scienza»[9]. L'inclinazione a fare uso delle virtù intellettuali non si tro-

---

la volontà è un fattore importante del loro comportamento speculativo. In modo concreto un problema, uno può essere scusato per aver parlato per esperienza personale. Molti anni fa, circa 1924, un noto filosofo e teologo mi disse dopo una delle mie lezioni di Tommaso d'Aquino: «Lo odio Egli è un malfattore!». L'odio non è un argomento filosofico. Una delle più stupide ragioni citate dagli avversari del tomismo è anche uno tra i più frequenti; è che i Tomisti sono "insopportabili", perché sono auto-assertivi, intolleranti, ecc. La proposizione: tutti i tomisti non sono santi, dovrebbe probabilmente essere concesso, ma che apporto recano alla verità intrinseca del tomismo? C'è un ostacolo ancora più diffuso al riconoscimento del tomismo come una dottrina che ogni filosofo dovrebbe discutere i suoi meriti, è che, *come tutti sanno,* il Tomismo non è degno di essere preso in considerazione. Perché? Venti risposte diverse saranno date a questa domanda: è "medievale", è che una "teologia", ma non è altro che una riaffermazione di Aristotele, che si è già stato rifiutato da Cartesio, è "scolastico", cioè verbali, si esprime in una lingua che è "incomprensibile", o, almeno, non degno del problema che si dovrebbe adottare per capirlo, ecc Tutte queste scuse sono così tanti "pregiudizi", perché non appendere ragione, ma dalla volontà. Alcuni di loro sono tutt'altro che disprezzabili. Per esempio, si può rifiutare di studio Tommaso perché Agostino risponde a tutte le sue esigenze speculative, ma, in questo caso, si tratta di un presupposto, non una conclusione. Parlando di fatto, tutti questi atteggiamenti sono tanti peccati contro l'amore della verità per se stessa, e che siano ispirati da pigrizia, o da una segreta paura della verità, o per orgoglio, o per mera testardaggine, o per ostinazione dritto, la loro origine si trova in ultima analisi, nella volontà. Naturalmente, è del tutto possibile, per una retta mentalità filosofica, trovare degli ostacoli puramente speculativi per l'accettazione del tomismo. Quando si verifica questo caso, il problema è di natura puramente filosofica, la sua soluzione risiede nell'intelletto, non nella volontà.

[9] TOMMASO, *Summa Theologica*, I-II, q. 57, a. 1; in A. PEGIS, *Basic Writings*, II, 430. La stessa dottrina è mantenuta nel *De Virtutibus in Communi,* art. VII, *Risposta*: «Non enim ex hoc quod homo habet scientiam, efficitur volens considerare verum, sed solummodo potens; unde et ipsa veri consideratio non est scientia in quantum est volita, sed secundum quod directe tendit in objectum». La stessa conclusione vale per l'arte, che è un abito dell'intelletto pratico. Un artista può fare opere d'arte, ma la sua inclinazione a fare loro non è nella sua arte, è nel suo testamento. Non c'è vita più filosofica in un filosofo pigro di quanto ci sia vita artistica di un artista pigro. Cfr. nello stesso testo: «Non enim per hos (habitus) homo ad hoc perficitur, ut homo eis velit uti, sed solum ut ad hoc sit potens». Vedere anche al 5. È per questo che, mentre la stessa conoscenza della verità è sempre buona, il desiderio di perseguire la conoscenza della verità può essere negativo, sia perché è diventato smodato (TOMMASO, *Summa Theologica*, II-II, q. 166, a. 2), oppure perché è mal diretto (TOMMASO, *Summa Theologica*, II-II, q. 166, a.2). Una virtù intellettuale, che è sempre buona in sé, è sempre distinta dall'atto del potere appetitivo che dirige il suo utilizzo o la sua applicazione (*Summa Theologica*, II-II,

va nell'intelletto stesso; si trova nella volontà. Ora, perché la volontà di un uomo dovrebbe orientare il suo intelletto verso un certo oggetto anziché verso un altro? Dipende dall'oggetto del desiderio di quest'uomo. Se è un vero filosofo, ciò che desidera è la sapienza e, nella misura in cui pensa come un filosofo, il suo amore per la sapienza sarà la molla principale che metterà in movimento il suo intelletto e dirigerà tutte le sue operazioni verso un compimento soddisfacente della sua ricerca. L'autentica posizione di Tommaso d'Aquino su questo punto è indiscutibile; la buona vita filosofica è la vita di un filosofo il cui intelletto svolge un buon lavoro grazie alle sue virtù speculative, sotto il costante stimolo di una volontà che lo dirige verso la perfetta sapienza come verso la causa finale di ogni sua operazione.

L'immediata obiezione a questa conclusione è che sembra fare di Tommaso d'Aquino un Agostiniano. Il più delle volte coloro che esprimono questa obiezione sono gli stessi che sostengono correttamente che, in punto, di fatto, Tommaso *fu* Agostiniano. Tali posizioni confuse non possono essere chiarite a meno che la nostra volontà intervenga e ci aiuti, per così dire, a "prendere una decisione". Infatti, questo è ciò che spesso dobbiamo fare, non solo nelle questioni pratiche quotidiane ma anche nella nostra vita speculativa di filosofi. La determinazione completa di un intelletto da parte di un certo oggetto è limitata all'evidenza di questo oggetto, o piuttosto, a ciò che questo intelletto percepisce della sua evidenza. La percezione dei sensi si comunica con evidenza ai nostri intelletti, sia l'esistenza delle cose percepite, che le qualità accidentali che indicano le essenze di queste cose; ma, anche allora, nessuna adeguata conoscenza di queste essenze è immediatamente presente. Quando uno scienziato perviene ad una certa conclusione, anche dopo aver portato insieme tutti i fatti rilevanti e averli confrontati con la sua soluzione, egli deve lo stesso "prendere una decisione". Nessuna teoria copre pienamente tutti i fatti noti. Inoltre, ci rimangono sempre più fatti a venire, e chi può garantire che la loro scoperta confermerà la teoria proposta? Inoltre, ogni teoria scientifica si basa su dei postulati, ed è successo nel passato che postulati apparentemente inattaccabili siano stati sfidati con profitto. Ci sono

q. 166, a. 2, a 2). «Perciò la studiosità riguarda innanzitutto la conoscenza, qualunque sia la materia cui si voglia applicare» (TOMMASO, *Summa Theologica*, II-II, q. 166, a. 1).

poi molte ragioni perché, al momento della decisione, il consenso di un intelletto richiederebbe il consenso della volontà. Nelle parole di Tommaso d'Aquino: «Se si tratta di nozioni cui l'intelletto naturalmente annuisce, come i primi principii, non è in nostro potere assentire o dissentire, ma dipende dall'ordine di natura: e quindi, propriamente parlando, tale atto sottostà al comando»[10].

La stessa osservazione riferita agli scienziati riguarda anche i filosofi e persino i metafisici. L'assoluta evidenza intellettuale ha i suoi limiti. Vero è che i primi principi sono necessariamente evidenti sia nel loro contenuto che nel loro ordine, così che nessun intelletto umano può possibilmente sbagliarsi al riguardo. Anche uno scienziato che orgogliosamente proclami che, come scienziato, egli non ha a che fare con cause efficienti o con cause finali, si sveglierà regolarmente ogni mattino *perché* lo deve fare *allo scopo di* essere in orario al suo laboratorio. Il fatto paradossale è esattamente che, mentre tutti gli uomini sono naturalmente e necessariamente infallibili nella loro conoscenza dei primi principi, i filosofi non sono infallibili *in ciò che dicono* su di loro. La verità del caso è che, come filosofi, gli uomini sono più fallibili dei loro intelletti; a meno che preferiamo dire che tutti gli uomini hanno necessariamente ragione sul primo principio, eccetto i filosofi.

Questo è evidente. Quanto tempo è occorso ai filosofi per mettere mano al primo principio della mente umana? Osservate il Libro I della *Metafisica* di Aristotele. Che serie infinita di errori sul primo principio vi è elencata! Era acqua? O fuoco, aria? Atomi? Intelletto? Idee? Numeri? Come Tommaso d'Aquino stesso dice, gli uomini hanno progredito verso la verità così da parlare *pedetentim*, cioè passo dopo pas-

---

[10] TOMMASO, *Summa Theologica*, I-II, q. 17, a.6; cfr. A. PEGIS, in *Basic Writings*, II, 311. Questo è particolarmente vero per la virtù della fede, ma la universalità della formula è assoluta: non appena non vi è alcuna ragione per l'intelletto di negare il proprio assenso a una conclusione: «assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit». L'intero problema quindi, che è conosciuto con assoluta evidenza da ogni intellettuale, fin dove si estende? *De jure* si estende a tutto ciò che può essere necessariamente connesso agli elementi di prova del primo principio, *de facto*, a quello che in realtà vi è collegato. La virtù della *docilitas* precisamente consiste nella buona volontà della pupilla di aprire la mente alla luce degli insegnamenti; farsi ricettiva della verità, anche prima che sia stata evidentemente considerata dal suo intelletto, almeno, è la volontà di non comportarsi come un *protervus*. Le indagini psicologiche di questi problemi si sarebbero rivelati feconde. Il comportamento concreto di tutto l'uomo verso la verità potrebbe essere utilmente analizzato come ha previsto San Tommaso d'Aquino.

so e mediante un susseguirsi di superamenti di molti errori. Come potevamo non vedere, come il movente principale di questa ricerca comune per la verità, un amore per la sapienza che muove attivamente l'umano intelletto verso una luce sempre più pura. Questa non era questione di genio! Anche Platone non ebbe completamente ragione, ma lo consideriamo uno dei più grandi intelletti di tutti i tempi. Neppure dovremmo immaginare che anche la tardiva scoperta del primo principio da parte di Aristotele ponga fine ad ogni esitazione metafisica. Se tale fosse stato il caso, la storia della filosofia sarebbe giunta al termine con la Metafisica di Aristotele. Ma non è stato così. Dopo Aristotele ci fu ancora posto per Tommaso d'Aquino e l'uomo ha dovuto aspettare ben duemila anni per imparare dal più grande di tutti i metafisici il pieno significato esistenziale della parola "essere". Ma neppure questo è tutto. Perché la volontà necessaria per conservare la verità dopo averla scoperta, non deve essere meno ferma di quella che fu necessaria per scoprirla. Poiché ha bisogno di essere scoperta, la verità filosofica è sempre suscettibile di essere perduta, specialmente, si può dire, rispetto ai primi principi, la cui immediata evidenza intellettuale non comporta la comprensione esaustiva del loro contenuto. Veramente, l'essere è la prima cosa che entra nell'intelletto umano, ma è anche l'ultimo oggetto che un filosofo può sperare di comprendere pienamente ed esprimere adeguatamente. Per coloro che lo hanno visto, è evidente che "essere" è il primo principio. È anche evidente che ogni essere è ciò che è, così che non possa essere ad un tempo sia se stesso sia qualcos'altro. Quanto a cosa debba significare essere *un* "essere", la risposta necessaria è: "essere". Tutto ciò è certo, ma cosa significa "essere"?

Aristotele ha detto[11] che questa fu già una questione intangibile ai suoi giorni; oggi essa è ventitre secoli più vecchia di quanto già non lo fosse ai tempi di Aristotele, e non è ancora una domanda morta, certamente non perché la verità non è stata ancora trovata, ma perché non

---

[11] ARISTOTELE, *Metafisica*, Z 1, 1028b 2-7: «E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: «che cos'è l'essere», equivale a questo «che cos'è la sostanza (*entity*)»?. Ci siamo presi la libertà di cambiare l'ultima parola, e di sostituire *ente* con *sostanza*. Cfr. J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics",* Pontifical Institute of Medioeval Studies, Toronto, 1951, Ch VIII.

è stata trovata da tutti. Convenire che l'essere sia il primo principio non significa necessariamente convenire sulla natura dell'essere. L'"essere" è una sostanza posta in esistenza dall'efficacia della sua causa? O "essere" è un'essenza a cui l'esistenza è sopraggiunta per caso? O l'attuale esistenza dell'essere è una *modalità* della sua essenza? O è l'esistenza l'atto proprio della sua esistenza? "Essere" riflette una composizione reale di essenza ed esistenza, o sono questi componenti integrali di "essere" distinti l'uno dall'altra da una mera distinzione di ragione? I filosofi sono talmente lontani dal concordare su questi punti che non sempre accordano su quanto ha detto in proposito Tommaso d'Aquino. Il fatto che ci siano state tante discussioni tra "Tomisti" sull'autentico significato del primo principio è un segno certo che l'errore è possibile su ciò che essi stessi ne dicono. Sappiamo con certezza che l'essere è il primo tra "i primi principi", un fatto che, tra l'altro, dovrebbe darci molto da pensare; infatti, perché Tommaso d'Aquino parla così spesso dei "primi principi" al plurale? Ma molti Tomisti non possono neppure essere condotti a concordare su cosa sia il secondo principio: è il principio di identità o il principio di contraddizione? Personalmente, è evidente che sia il principio di identità; ma ecco la mia prossima questione: perché non concordiamo tutti su questo punto? Quando ci si chiede perché gli altri metafisici non concordino con noi sulla nostra interpretazione del primo principio, ci sentiamo inclini a rispondere che quei poveri signori sono ciechi all'evidenza! Ma la prima autentica condizione che una proposizione deve adempiere per essere "primo principio" è che «nessuno può possibilmente mentire o essere ingannato per quanto riguarda questo principio »[12]. La prova è quella conoscenza rispetto alla quale nessun intelletto normale può essere cieco.

[12] Il nostro intero argomento è *de facto*. L'unico modo per confutarlo sarebbe quello di abbassarlo all'evidenza storica, sancita dallo stesso Tommaso d'Aquino, del disaccordo di fatto che si ottiene tra i filosofi per quanto riguarda la natura e la portata del primo principio della conoscenza umana. Quella più certa è che Tommaso d'Aquino è evidentemente proprio su questo punto e, personalmente, siamo assolutamente certi di questo, è il più interessato che ci sarebbe dovuto essere con la situazione paradossale in cui si trova: nell'‘habens esse' l'essere di Tommaso d'Aquino, questa è una evidenza immediata e necessaria dell'intelletto umano, che è, come è dunque possibile che tanti filosofi non riescono a vederne la prova? Come è che tanti uomini vengono in realtà ingannati da una proposizione che, dal momento che si tratta del primo principio, deve essere necessariamente ed evidentemente colta da ogni intelletto

Perché non ammettere piuttosto che, poiché i primi principi sono sommamente intelligibili, queste regole evidenti e necessarie della ragione naturale stanno ai nostri intelletti come la luce del sole sta agli occhi di un pipistrello? I metafisici stanno qui brancolando in troppa luce come farebbero con troppo buio. La metafisica è una scienza difficile. Infatti, Tommaso dice che è la più difficile di tutte, e i metafisici stessi lo sanno anche troppo bene. Così i più saggi tra loro attendono con pazienza, ma quando si rendono conto che il tempo sta per scadere, devono anche loro "prendere una decisione" non per impazienza o in modo arbitrario ma, al contrario, perché il loro a lungo sofferente amore della sapienza ha diritto di ricevere la propria ricompensa. A ciò che è evidente in verità, il nostro intelletto non può assentire; a ciò che in esso non è evidente in modo vincolante, e ancora offre se stesso alla mente come massima espressione di razionalità, il nostro amore esige che noi assentiamo quanto all'oggetto del desiderio. Nulla è più razionale che tale assenso; anche dove la luce non è perfetta, il non assentire ad essa è sempre un peccare contro la luce .

Questo è almeno un peccato che Tommaso d'Aquino non commise mai. La sapienza, per lui, non era la filosofia; neppure la teologia; nella sua sola forma perfetta la sapienza era Cristo[13]. Ma egli sapeva che per i greci e molti altri uomini dopo di loro, la forma più elevato di sapienza conosciuta fu la metafisica, ed egli concordava pienamente che questa scienza fosse la forma più perfetta di sapienza naturalmente conoscibile per un uomo. Tommaso sapeva anche perché Pitagora preferì non chiamarsi sapiente ma "un amante della sapienza", perché per quanto un uomo possa cercare di raggiungere la sapienza, è sempre presuntuoso dire che l'ha raggiunta. Un vero filosofo non è mai un uomo che ama la sapienza in quanto sapienza, perché amarla per qualcos'altro significa essere un amante non della sapienza ma di qual-

---

umano? (*In Metaph.* IV, lect. 6; Catala, n. 537). Infatti c'è un unico responsabile per l'esistenza di questo problema, e nessuno di noi dovrebbe immaginare che egli potrà dare una risposta del tutto corretta, per così dire, con una mano sola; ma il rifiuto di affrontare qualsiasi problema *reale* sarebbe, da parte nostra, il peggior tradimento pensabile di Tommaso d'Aquino.

[13] «Inter multas sententias quae a diversis prodierunt, quid scilicet esset vera sapientia, unam singulariter firmam et veram Apostolus protulit dicens *Christum Die virtutem et Dei sapientiam, qui etiam factus est nobis sapientia a Deo*» (TOMMASO, *In Sent.*, I, Prologus. Il riferimento è a san Paolo, *I Corinti*, 1, 26 e 30).

cos'altro. Tommaso fu un amante della sapienza in tutte le sue forme, ad ogni suo livello, per l'amore della sapienza assoluta che secondo S. Paolo è Cristo. È l'instancabile amore attivo dell'uomo Tommaso d'Aquino, e non solo il suo intelletto, che parla ancora a noi, anche oggi nel suo colossale monumento dell'*Opera Omnia*, scritta da un uomo che morì prima dei cinquant'anni. Se mi si chiedesse di sintetizzare l'esempio principale datoci dal nostro maestro, risponderei: è l'esempio di un'implacabile volontà di sapere, legata ad un assoluto rispetto intellettuale della verità. Certamente, la sua dottrina insegna il primato della contemplazione sull'azione, ma il prodigioso lavoro della sua vita ci induce a pensare che Tommaso sia stato Marta non meno di Maria. Non sbagliamoci su questo punto. Ci voleva una vita straordinariamente attiva nello scrivere la *Summa Theologiae*, i *Commentari* su Aristotele e Pietro Lombardo, per non parlare dei tanti trattati che sarebbe troppo lungo citare qui. Ma lo spirito che vivifica tutte le sue opere è ancor più istruttivo per noi che non la sua voluminosità, ed è qui che dobbiamo imparare da lui la nostra lezione.

Il primo effetto dell'irriducibile amore per la verità di Tommaso è quello che io mi permetto di chiamare, poiché parlo della sua filosofia, la *purezza filosofica* della sua dottrina. Ci sono centinaia di modi in cui un pensiero filosofico può essere impuro: può indulgere in destrezza letteraria, in sensazioni nobili ma fuori posto; in pensieri sistematici, che si interessano più di raggiungere una coerenza completa con se stessi che non di conoscere la realtà. Ma tutte queste impurità scaturiscono dalla stessa fonte.

La filosofia diventa impura non appena, sollecitata da *ogni altro motivo* che non sia la volontà di conoscere le cose esattamente come sono e, nel conoscere la verità, di darle adeguata espressione. Ciò è esattamente quello che Tommaso ha sempre fatto e una sicura conferma di ciò è il genere di opposizioni che ha incontrato nel corso della vita, per non dire di coloro che sono venuti dopo la sua morte. Alcuni discepoli di Agostino lo hanno accusato di essere troppo filosofo, mentre alcuni discepoli di Aristotele lo hanno accusato di essere troppo teologo; ma Tommaso conosceva Agostino non meno bene degli agostiniani, e conosceva Aristotele meglio della maggior parte degli aristotelici. Se quello che Agostino disse fosse vero, Tommaso avrebbe detto che Agostino aveva ragione; e se Aristotele avesse avuto ra-

gione, Tommaso sarebbe d'accordo con Aristotele. Ma nel caso in cui né Agostino né Aristotele hanno avuto del tutto ragione, Tommaso semplicemente farebbe dire loro solo ciò che era vero, cioè quello che loro stessi avrebbero dovuto dire per avere perfettamente ragione. Il risultato netto di tale approccio poteva essere previsto; gli agostiniani hanno detto che Tommaso stava tradendo Agostino, mentre gli aristotelici dicevano che la filosofia di Tommaso travisava quella del filosofo. Pochissimi tra noi possono immaginare un tale amore puro per la verità, cioè un genio capace di migliorare Aristotele ed Agostino, e al contempo abbastanza disinteressato da dare a loro il credito per le loro scoperte! Se vogliamo essere autentici discepoli di Tommaso ciascuno di noi dovrebbe essere pronto, nel limite delle sue capacità, di seguire questo esempio, quello di nascondersi ostinatamente dietro la verità. La verità è importante, noi non lo siamo. Perché dovremmo preoccuparci del resto! Sin dai tempi di Platone ci sono state folle rumorose ad assistere al grande spettacolo messo in scena dai sofisti nella piazza del mercato; Tommaso è il più grande tra i pochi filosofi a cui è stato dato di essere sia tra i nuovi che tra i giusti; se non possiamo essere nuovi cerchiamo almeno di essere giusti.

L'unico modo per noi di seguire il suo esempio è, mentre impariamo la sua filosofia, di acquisire col suo aiuto alcune delle virtù morali che fanno parte della formazione di un filosofo degno del nome che porta. Noi che insegniamo la sua dottrina dobbiamo stare attenti ad usarlo come modello non solo su cosa pensare, ma anche come pensare. Mentre leggo Tommaso, talvolta ricordo un commento di A. L. Whitehead, che cito qui, anche se non sono sicuro che l'abbia mai scritto: «La prima qualità per un filosofo è di essere amabile». Quando me lo disse con quel sorriso affabile che tutti i suoi amici ricordano, Whitehead certamente non intendeva dire che a un filosofo non era permesso di essere irascibile; voleva dire che non doveva manifestare irascibilità nella sua filosofia. Dice Tommaso '*docthrina debet esse in tranquillitate*'. La mente di un filosofo dovrebbe essere in pace. Non essere irascibile in filosofia significa non accanirsi mai contro un'idea. È, prima di tutto, una cosa del tutto sciocca; ma, soprattutto, la sola occupazione del filosofo è di comprendere. Il tremendo sforzo morale della volontà che è richiesto ad un filosofo in cerca di sapienza non dovrebbe avere altro obiettivo che mettere al riparo il suo intelletto da

tutte le influenze disturbanti che potrebbero interferire col libero gioco delle virtù di scienza e comprensione.

Un filosofo amabile non attacca mai un uomo al fine di sbarazzarsi di un'idea; non critica ciò che non è certo di avere correttamente capito; non respinge con leggerezza le obiezioni come immeritevoli di discussioni; non prende gli argomenti in maniera più irragionevole di quanto non sia necessariamente espresso dai suoi termini. Al contrario, poiché la sua occupazione è la verità e nient'altro, la sua sola preoccupazione sarà di fare piena giustizia anche a quella poca verità che c'è in ogni errore. Per un vero discepolo di Tommaso d'Aquino il solo modo di distruggere l'errore è di guardare attraverso di esso, cioè, di nuovo, di "capirlo" precisamente *qua* errore. C'è una sola cosa peggiore dell'errore in filosofia; è ciò che alcuni hanno il piacere di chiamare "confutazione", quando in maniera 'virile' e 'ardita', condannano ciò che non capiscono. Tommaso non fece mai tali errori. Ciò che egli esamina è quello che un uomo ha detto, cercando di comprenderlo più dal versante dell'intelligenza, che dalla suscettibilità delle parole. Una volta certo del significato di quello che dice un avversario, Tommaso lo confuta ascrivendolo a un certo punto sulla sua scala dottrinale. Coloro che conoscono bene Tommaso sanno il significato di queste scale. Non classifica le dottrine secondo la loro prossimità all'errore, ma secondo la loro distanza dalla verità. Così concepito, anche l'errore ha senso e, poiché è un atto di comprensione, il suo rifiuto come verità incompleta diventa un'opera di pace: *Doctrina debet esse in tranquillitate*[14].

In questo c'è più di quanto si dia a vedere. Il rispetto incondizionato per la verità ci obbliga a cercarla non solo nelle dichiarazioni dei nostri avversari, ma anche in quelle dei nostri amici. Ciò può apparire come un consiglio non necessario, ma non lo è. Significa che non dovremmo mai accettare ciò che un filosofo dice per altra ragione che non la verità di ciò che dice. «Rispetta le idee», dice Tommaso: «non per la persona che le ha espresse, ma piuttosto per la loro ragionevo-

---

[14] TOMMASO, *In Joannis Evangelium*, cap. 13, lect. 3; nell'edizione Vivés, volume 20, p. 209. La stessa dottrina si ritrova anche in *Contra Gentiles*, I, 4, e ARISTOTELE, *Fisica*, VII, 3, 247b 9 (cfr. A. C. PEGIS, *The Wisdom of Catholicism*, p. 295). Per questo, dice Tommaso: «dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem» (TOMMASO, *Contra Gentiles*, I, 4).

lezza, che sola le rende degne di essere ricordate»[15]. Un vero tomista non farebbe eccezione a questa regola neppure per Tommaso stesso. Lasciamo che la ragionevolezza di ciò che Tommaso afferma giustifichi la nostra ammirazione per lui, ma non permettiamo che la nostra ammirazione per lui giustifichi la ragionevolezza di ciò che dice. Naturalmente, dopo averlo trovato così spesso nel giusto, abbiamo ragione di ritenere che continui ad avere ragione; ma tale sentimento non può giustificare un'approvazione filosofica da parte nostra. Quando non comprendiamo chiaramente, o se non vediamo chiaramente come egli abbia ragione, l'unico nostro modo di avere fede in lui non è dire: io non capisco, ma ha ragione. Il solo vero atteggiamento tomista è quindi di seguire quest'altro consiglio: «Sforzati di capire cosa leggi. Cerca di chiarire i punti di cui sei incerto»[16]. Ma alcuni diranno: che succede se non possiamo chiarire questi punti? Per costoro Tommaso ha ancora un altro consiglio: «Non cercare quello che è sopra di te, e non scrutare ciò che sorpassa le tue forze»[17]. Comunque, personalmente, mi spingerei ad aggiungere: non avere fretta nel decidere che la metafisica sia la di là della tua portata; la ricerca della sapienza è lavoro lento, e gli studenti più brillanti non sono sempre i migliori filosofi. Immagino che molti dei compagni di scuola del giovane Tommaso riuscirono a parlare moltissimo in classe, mentre lui fu il *bue muto*, e non c'è da meravigliarsi che mentre gli altri parlarono, lui cercò di "capire".

Tra i filosofi che ammiriamo tanto da fidarcene implicitamente, i più pericolosi siamo noi stessi. Sebbene sia perfettamente umano, rimane il fatto che, quando un uomo si identifica con Tommaso e inizia a sostenere l'idea che contraddirsi e contraddire Tommaso sia la stessa cosa, egli diviene positivamente pericoloso. Questo, almeno, significa non comportarsi da vero tomista, poiché Tommaso stesso disprezzava totalmente la presunzione. Non era in nessun modo scettico, ma sapeva che «nelle investigazioni della ragione umana il più delle volte si

---

[15] TOMMASO D'AQUINO, *A Letter on the Rule of Life of a Scholar,* trad. di C.C. Riedl (Milwaukee; Marquette University Press, 1937).

[16] Ivi.

[17] Ivi, cfr. *Eccli,* 3, 22 come citato da Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologica* II-II, q. 167, a 1, dove questo difetto è elencato tra le diverse forme di vizio indistruttibile: la curiosità.

mescola il falso», in parte «a causa della debolezza nostra nel giudicare», in parte per le «impressioni della fantasia»[18]. Tommaso denunciò con forza coloro che, poiché dimenticano questo fatto, rischiano di diventare autoassertivi e di prendersi un po' troppo sul serio: «Ci sono invero alcuni così presuntuosi del proprio ingegno, che immaginano di poter di poter misurare con la propria intelligenza l'universo intero, ritenendo per vero quello che loro sembra tale, e falso quello che non li persuade»[19]. Se si potesse dubitare che nella mente di Tommaso la vita filosofica dipende dalla virtù morale per il suo successo, ogni dubbio sarebbe rimosso dalla sua definizione della ricerca di sapienza: «Un'umile ricerca per la verità»[20].

Questo è il vero Tommaso, così diverso da quelli che scambiano la modestia per lo scetticismo, e così simile al saggio dell'Ecclesiastico (18,7) che sapeva che «*quando l'uomo penserà di aver finito, allora incomincerà*». Come il suo maestro Agostino, Tommaso ci invita qui a sapere che «questa intima convinzione e conosceremo che è più sicuro il sentimento che ci spinge a cercare la verità di quello che ci fa presumere di conoscere ciò che non conosciamo». A cui Agostino aveva aggiunto queste parole giustamente famose: «Cerchiamo dunque con l'animo di chi sta per trovare e troviamo con l'animo di chi sta per cercare»[21]. Tommaso ha chiaramente visto che questo carattere incompleto della più certa tra le nostre umane certezze era necessariamente connesso all'attuale condizione umana: «Fino a che una cosa è in moto verso la sua perfezione, non è ancora al suo ultimo fine. Ora, tutti gli uomini, nella conoscenza della verità, sono sempre in moto e protesi verso la perfezione, poiché coloro che vengono dopo aggiun-

---

[18] TOMMASO, *Contra Gentiles*, I, 4; in A. C. PEGIS, *The Wisdom of Catholicism*, p. 296.

[19] TOMMASO, *Contra Gentiles*, I, 5; in A. C. PEGIS, *The Wisdom of Catholicism*, pp. 297-298.

[20] Ivi, p. 298. Questo, dice Tommaso, è uno dei motivi per cui Dio ha opportunamente proposto agli uomini di credere qualche verità che la ragione umana non può indagare: la presunzione al limite.

[21] AGOSTINO, *De Trinitate*, 9,1; Migne *Pat. Lat.*, vol, 42, col. 961. Questo testo vale principalmente nel caso di un cristiano che cerca di capire ciò che crede sul mistero della Trinità: «Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem». Ma il commento di Agostino si applica non meno alla ricerca della sapienza in quanto tale, tanto più che, per lo stesso Tommaso d'Aquino è perfettamente impossibile per l'uomo da raggiungere in questa vita. Si veda il testo citato nella nota seguente.

gono sempre qualche cosa a quanto avevano scoperto i predecessori, come notava anche Aristotele»[22]. Immaginarsi un'altra condizione rispetto alla conoscenza della verità sarebbe per l'uomo nella vita presente immaginarsi già nel pieno possesso del suo fine ultimo.

Di fatto, nessun uomo lo è ed anche tra coloro che umilmente cercano la verità, molti pochi la trovano mediante la sola ragione, non solo perché pochi hanno l'intelligenza, la facilità o il coraggio di intraprendere un tale compito, ma soprattutto perché «non si può arrivare all'indagine delle suddette verità, se non con grande fatica di studio; fatica che pochi si rassegnano ad affrontare per amore del sapere, pur avendone Dio posto in tutte le anime il desiderio naturale»[23].

La vita intellettuale, quindi, è "intellettuale" perché è conoscenza, ma è "vita" perché è amore. A meno che siamo tra quei pochi che desiderano di intraprendere un lavoro di tutta la vita per mero amore della conoscenza, possiamo benissimo essere studenti brillanti, grandi professori o anche studiosi con perfetta padronanza della conoscenza

---

[22] TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, III, 48; in A. C. PEGIS, *The Wisdom of Catholicism*, p. 313 (Cf. Aristotele, *Metafisica,* I, 1, 993 12). Si notino le espressioni volutamente usate da Tommaso d'Aquino nelle prossime righe: «Potest autem aliquis dicere quod, cum felicitas sit bonum intellectualis naturae, perfecta et vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, idest in substantiis separatis: in hominibus autem invenitur imperfecta, per modum participationis cuiusdam».

[23] *Contra Gentiles*, I, 4, in A. C. PEGIS, *The Wisdom of Catholicism*, p. 295. Questo "appetito naturale per la conoscenza" impresso da Dio nella "mente" dell'uomo può essere inteso altrimenti come la tendenza naturale dell'appetito verso la verità, né come un appetito naturale della volontà che non può non desiderare la conoscenza. Ferrariensis favorisce questa seconda interpretazione, nel suo commentario al *Contra Gentiles*, I, 4, Leon. Edit. vol. XIII, p. 12 «ideo dicendus est iste appetitus esse naturalis quidam actus voluntatis, quo voluntas in propositam sibi cognitionem fertur ita quod in oppositum ferri non potest». Entrambe le interpretazioni sono vere, la seconda, che è anche una delle più profonde, è confermata dalla *Summa Theologica*, I-II, q. 10 a. 1, in cui Tommaso afferma che la volontà non è il desiderio del bene in generale, ma anche ciò che appartiene a ogni potere, ed è di tutto l'uomo, come, ad esempio, la conoscenza delle verità che si addicono all'intelletto, le verità dell'essere, e del vivere. Questo desiderio di conoscenza è così chiaramente inserito nell'appetito che ha bisogno di essere regolato da una virtù morale, che è la "studiosità". L'effetto principale di questa virtù è di esercitare una certa sobrietà nel nostro naturale desiderio di conoscere le cose. In quanto previene questo desiderio smodato di crescita, la studiosità è una virtù relativa alla virtù principale della temperanza. In secondo luogo, essa designa la nostra attitudine a superare il lavoro che è richiesto per l'acquisizione della conoscenza (*Summa Theologica*, II-II, q. 166, a. 2, fino a 3). Il desiderio naturale per la conoscenza, di cui Tommaso parla nella *Summa Contra Gentiles* I, 4, deve pertanto essere inteso non solo come una tendenza naturale della mente verso la verità, ma anche come una parte del desiderio dell'uomo verso il bene, in generale.

del tomismo; ma non avremmo ancora iniziato ad essere veri discepoli di Tommaso d’Aquino.

Bibliografia

La presente Bibliografia, ordinata seguendo l'ordine cronologico per le opere di Gilson e quello alfabetico per le opere di letteratura critica, è divisa in 2 parti: *Opere di Gilson*, articolata in cinque sezioni (segue l'organizzazione degli scritti data da A. Livi), e *Letteratura critica*. Per un quadro bibliografico aggiornato e completo delle opere e degli studi sono state consultate le seguenti rassegne bibliografiche e bibliografie in opere recenti:

M. McGRATH, *Étienne Gilson. A bibliography*, Pontifical Institute of Mediaevale Studies, Toronto 1982.
A. LIVI, *Bibliografia gilsoniana*, in "Doctor Communis", 38 (1985), 3, pp. 381-390.
M.L. FACCO, *Bibliografia*, in *Étienne Gilson: storia e metafisica*, Japadre Editore, Roma-L'Aqulila 1992.
R. DI CEGLIE, *Nota bibliografica gilsoniana*, in *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004.

Di Gilson vengono riportate le opere consultate per il presente lavoro, nell'edizione originale e, ove presente, nella traduzione italiana.

Opere di Gilson

1. Problemi generali

L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez sain Thomas d'Aquin, in *Hacta Hbdomadae augustiniano-thomisicae, Rome 1930*, Marietti, Torino-Roma 1931, pp. 75-87.
Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", 4 (1930), pp. 5-149.
La philosophie chrétienne, "Bulletin de la Société Française de Philosophie", t. XXXI (Paris) (1931), III, pp. 37-49 ; 77-82 ; 84-85.

Humanisme médiévale et Renaissance (1930) J. Vrin, Paris 1986.

L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin, in AA.VV., *Acta Hebdomadae augustiniano-thomisticae*, Romae 1930, Officina libraria Marietti, Torino-Roma, pp. 75-87.

L'esprit de la philosophie médiévale, in *Gifford Lectures, Université d'Aberdeen*, J. Vrin, Paris 1932, 2 voll. ; trad. di P. Sartori Treves, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1947, 2 voll. (1 vol 1964) ; III ed. 1984.

La notion de la philosophie chrétienne, in AA.VV., *La Philosophie chrétienne. Compte-rendu de la deuxième Journée d'études de la Societé Thomiste* : Juvisy, 11 sept. 1933, Les édition du Cerf, Paris 1934, pp. 63-67 ; 69-71 ; 139-142.

Le réalisme méthodique, in AA.VV., *Philosophia perennis*, Abhandlungen zu ihrer Veragngenheit und Gegenwart, Festgabe J. Geyser, J. Habbel Verlag, Regensburg, 1930, II, pp. 743-758; *Réalisme et méthode* "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 21 (1932), pp. 161-186 ; Pierre Téqui Editeur, Paris 1935 ; trad. di A. Livi, *Il realismo, metodo della filosofia*, Leonardo da Vinci, Roma 2008.

Christianisme et philosophie, J. Vrin, Paris 1936.

The Unity of philosophical Experience, The William James Lectures, Harward University, Charles Scribner's Sons, New York 1937.

Réalisme thomiste et critique de la connaissance, J. Vrin, Paris 1939.

God and Philosophy, Yale University Press, New Haven 1941; trad. di M. Levi, *Dio e la filosofia*, Editrice Massimo, Milano 1984.

Le christianisme et la tradition philosophique, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 29 (Paris) (1941-42), pp. 249-266.

Limites existentielles de la philosophie, in AA.VV., *L'existence*, Gallimard, Paris 1945, pp. 68-87.

La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", 21 (1946), pp. 55-91.

L'être et l'essence, Problèmes et controverses, J. Vrin, Paris 1948; trad. di L. Frattini e M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, Editrice Massimo, Milano 1988.

History of Philosphy and philosophical Education, Aquinas Lectures, Marquette University, Marquette University press, Millawaukee 1948.
What is Christian Philosphy?, in A. PEGIS (ed.), *A Gilson reader. Selected writing of Etienne Gilson,* Image Book, Doubleday and Co., Garden City, New York 1957, pp. 177-191.
Le philosophe et la théologie, Librairie Arthème Fayard, Paris 1960; trad. di G. Caletti, *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1966.
Trois leçon sur le problème de l'existence de Dieu, in "Divinitas", 5 (1961), 1, pp. 23-87 ; trad. *Ancilla*, in AA. VV., *Teologia del Rinnovamento*. *Mete*, *problemi e prospettive della teologia contemporanea*, Cittadella Editrice, Assisi 1969, pp. 151-164.

2. Etica, estetica, filosofia della cultura

Les Idées et les Lettres, J. Vrin , Paris 1932, rist. 1942, II ed. 1955.
Pour un ordre catholique, Desclée de Brouwer, Paris 1934.
Dante et la Philosophie, J. Vrin, Paris 1939, rist. 1972; trad. di S. Cristaldi, *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1987.
L'École des Muses, Essais d'art et de philosophie, J. Vrin, Paris 1951; trad. di E. Pasini, *La scuola delle muse*, Medusa, Milano 2007.
Les métamorphoses de la Cité de Dieu (Chaire Cardinal Mercier), Nauwelearts, Louvain 1952; trad. di L. Derla, *La città di Dio e i suoi problemi*, Vita e Pensiero, Milano 1959; trad. di M. Borghesi, *Le metamorfosi della città di Dio,* Cantagalli, Siena 2010.
The Church speaks to Modern World. *The social teaching of Pope Leo XIII*, Schöningh Verlag, Paderborn 1957.
Painting and Reality, Pantheon Books, New York 1957.
Introduction aux arts du beau, J. Vrin, Paris 1963.
Matières et formes, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1964.
La société de masse et sa culture, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1967; trad. di S. Petrosino, *La società di massa e la sua cultura*, Vita e Pensiero, Milano 1981.

3. Filosofia antica e medievale

Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin, Vix, Strasbourg 1919, VI ed. riv., *Le thomisme. Introduction à la Philosophie de saint Thomas d'Aquin,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1965.

Études de Philosophie Médiévale, Éd. Université de Strasbourg, Strasbourg 1921.

La Philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fine du XIV siècle, Librairie Payot, Paris 1922, 2 voll., II ed., 1944, rist., 1947, IV ed., 1962; trad. di D. Bucci, *La filosofia del Medioevo*, Vallecchi, Firenze 1927, II ed., 1932; trad. Di M. A. del Torre, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*. *Presentazione di M. Dal Pra,* La Nuova Italia, Firenze 1973, II ed.,1983, I ed., in Paperbacks Classici, La Nuova Italia, Firenze 1997.

La Philosophie de saint Bonaventure, J. Vrin, Paris 1924, II ed., 1943, III ed., 1953; trad. di C. Marabelli, *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1995.

Saint Thomas d'Aquin. « Les moralistes chrétiens », Gabalda, Paris 1924.

Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, "Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", t. II, Paris 1926; trad. di C. Casalini, *Tommaso contro Agostino*, Medusa, Milano 2010.

Avicenne et le point de départ de Duns Scot, "Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", t. II, Paris 1927.

Introduction à l'étude de saint Augustin, Études des Philosophie médiévale, XI, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1929, II ed., 1942; II ed., aumentata 1949 ; trad. di V. Venanzi Ventisette, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983, I rist., 1989.

Albert le Grand à l'Université de Paris, in "La Vie intellectuelle", 32 (1933), pp. 9-28.

Sens et nature de l'argument de saint Anselme, "Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", t. IX, Paris 1934.

La Théologie mystique de saint Bernard, J. Vrin, Paris 1934, II ed., 1947; trad. di S. Mascheroni, *La teologia mistica di san Bernardo*, Jaca Book, Milano 1987.
Heloïse et Abélard. Études sur le Moyen Age et l'humanisme, J. Vrin, Paris 1938, III ed., 1984; trad. di G. Cairola, *Eloisa e Abelardo*, Einaudi 1950, II ed., 1970.
Philosophie et Incarnation selon saint Augustin, Institut d'études médiévaux « Albert le Grand », J. Vrin, Montrèal-Paris 1947; Ad Solem, Genève 1999; trad. di L. Zarmati e A. Livi, *Filosofia e Incarnazione in Sant'Agostino*, Editrice Leonardo da Vinci, Roma 1999.
Saint Bernard : Un itinéraire de retour à Dieu. Textes choisis et présentés par É. Gilson, Plon, Paris 1949.
Wisdom and Love in Saint Thomas Aquinas, Aquinas Lecture, Marquette University: Marquette University Press, Milwaukee 1951; trad. di D. Pagliacci, *Sapienza e amore in San Tommaso*, in ID., *Sapienza e amore in Étienne Gilson*, Aracne, Roma 2011, supra pp. 137-157.
Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales, J. Vrin, Paris 1952; trad. di D. Riserbato, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, Jaca Book, Milano 2007.
History of Christian Philosophy in the Middle Age, Random House, New York 1955.
Introduction à la Philosophie chrétienne, J. Vrin, Paris 1960 ; trad. di G. Galeazzi, *Introduzione alla filosofia cristiana*, Editrice Massimo, Milano 1964, II ed.,1982.
Elements of Christian Philosophy, Doubleday and Co. Garden City New York 1960; trad. di G. Caletti, *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1964.
La paix de la Sagesse, "Aquinas", 3 (1960), pp. 28-46.
De la Notion d'être divin dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, in *De Deo in philosophia sancti Thomae et in odierna philosophia*. Acta VI Congressus thomistici internationalis, Officium Libri Catholici, Roma 1965, pp. 113-129.
Dante et Beatrice. Études dantesques, J. Vrin, Paris 1974 ; trad. di A.M. Brogi e Bianca Garavelli, *Dante e Beatrice. Saggi danteschi*, Medusa, Milano 2004.
Saint Thomas moraliste, J. Vrin, Paris 1974.

4. Filosofia moderna e contemporanea

La Liberté chez Desacrtes et la Théologie, Alcan, Paris 1913.
Index scolastico-cartésien, Alcan, Paris 1918.
Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, J. Vrin, Paris 1930, II ed., 1967.
Mediaeval Universalism and its present Value, in *Indipendence, Convergence and Borrowing in Institutions*, *Thought and Art. Lectures at Harward Tercentenary Conference*, Harward University Press, Cambridge, Mass., 1937, pp. 194-215.
Being and some Philosophers, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1949, II ed., 1952.
Trois leçon sur le Thomisme et sa situation présente, "Seminarium", 25 (1965), Città del Vaticano, pp. 682-737; trad. di. Di M. Rettori e A. Rosso Cattabiani, *Problemi d'oggi. Il tomismo e la situazione attuale. Il caso Teilhard de Chardin. Il dialogo difficile*, Borla Editore, Torino 1967.
D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie, J. Vrin, Paris 1971; trad. di S. Corradini, *Biofilosofia. Da Aristotele a Darwin e ritorno. Saggio su alcune costanti della biofilosofia*, Marietti, Genova 2003.

5. Opere postume

L'athéisme difficile, J. Vrin, Paris 1979; trad. di A. Contessi, *L'ateismo difficile*, Vita e Pensiero, 1983.
Constantes philosophique de l'être, J. Vrin, Paris 1983; trad. di R. Diodato, *Costanti filosofiche dell'essere*, Editrice Massimo, Milano 1993.
Lettres de monsieur Étienne Gilson au père de Lubac, Les Éditions du Cerf, Paris 1986; trad. di A. Rizzi, *Un dialogo fecondo: lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, Marietti, Genova 1990.
É. GILSON-J. MARITAIN, *Correspondance 1923-1971. Deux approches de l'être*, a cura di G. Prevoust, J. Vrin, Paris 1991.
G. KALINOWSKI, *L'impossible métaphysique*. En annexe: trois lettres inédites d'É. Gilson, Beauchesne, Paris, 1981; trad. di G. Ferrari,

L'impossibile metafisica (con un'appendice di tre lettere inedite di Étienne Gilson), Marietti, Genova 1991.
Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce, a cura di M. Borghesi, Cantagalli, Siena 2008.

Letteratura critica

1. Studi su Gilson

AA.VV., *Étienne Gilson filosofo cristiano*, in "Doctor Communis", 38 (1985) 3.
AAVV., *Étienne Gilson. La riflessione teoretica*, in "Divus Thomas", 17 (1997) 2.
ALLINEY G., *Étienne Gilson e la storia della metafisica*, in R. MANCINI - M. MIGLIORI (edd.), *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 395-408.
ARAN MURPHY F., *Art and intellect in the philosophy of Etienne Gilson*, Columbia University of Missouri Press, Columbia and London 2004.
BERTI E., *Gilson: itinerario di un filosofo cristiano*, in "Studium", 3 (1979), pp. 301-316.
BOGLIOLO L., *Filosofia cristiana: problema o dramma?*, Edizioni Civiltà, Brescia, 1971.
ID., *La Filosofia Cristiana. Il problema, la storia, la struttura,* Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1995.
BOMBACIGNO R., *Heidegger e il Tomismo secondo Etienne Gilson*, in "Cultura e Libri", 1986, pp. 183-192.
BONINO S. T. (ed.), *Autour d'Étienne Gilson: Études et documents*, in "Revue Thomiste", 3 (1994).
BORGHESI M., *Un confronto tra Augusto del Noce e Étienne Gilson sulla filosofia politica dell'Alighieri*, in F. MERCADANTE - V. LATTANZI (edd.), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica,* 2 voll., Edizioni Spes-Fondazione Del Noce, Roma 2000, pp. 405-413.
COURATIER M. (ed.), *Étienne Gilson et nous. La philosophie et son histoire*, J. Vrin, Paris 1980.

DADIC´ B., *Discovery of Christian philosophy and É. Gilson* [English abstract of Croatian text], “Obnovljeni Zivot” (Zagreb), 50 (1995), pp. 1-26.

DE LIBERA A., *Les études de philosophie médiévale en France d'Étienne Gilson à nos jours*, in R. IMBACH-A. MAIERÙ (edd.), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento: Contributo a un bilancio storiografico.* Atti del Convegno Internazionale, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991.

DEL NOCE A., *Gilson e Chestov*, in “Archivio di Filosofia”, 48 (1980) 2-3, pp. 315-326.

ID., *Gilson e Chestov*, in AA. VV., *Esistenza, mito, ermeneutica*, in “Archivio di Filosofia”, Cedam, Padova 1980, p. 326.

ID., *La riscoperta del tomismo in Étienne Gilson e il suo significato presente*, in AA. VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1973, pp. 454-474.

DEWAN L., *Étienne Gilson and the `actus essendi´*, in “International Journal of Philosophy”, 1 (2002), pp. 65-99.

DI CEGLIE R., *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004.

DIODATO R., *Tra* esse *e* deissi. *Note per una conferma linguistica dell'ontologia gilsoniana*, in “Rivista di Filosofia Neoscolastica”, 1 (1986), pp. 3-33.

DONNEAUD H., *Notes sur le 'revelabile' selon Etienne Gilson*, in “Revue thomiste”, 96 (1996) 4, pp. 633-652.

ECHAURI R., *El pensamiento de Étienne Gilson*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1980.

FACCO M. L., *Étienne Gilson: storia e metafisica*, Japadre, L'Aquila 1992.

ID., *Il carteggio Gilson-Maritain: metafisica e testimonianza*, in “Filosofia oggi”, 16 (1993), pp. 275-291.

FAY, C. R., *The Possibility of a Critical Realism: Noel versus Gilson* in “The New Scholasticism”, 31(1957) pp. 172-188.

FLOUCAT Y., *Étienne Gilson et la méthaphisique thomiste de l'acte d'être*, in “Revue thomiste”, 94 (1994), pp. 360-395.

FREEMAN D. H., *Recent studies in philosophy and theology*, Philadelphia, Presbyterian and Reformed Pub. Co., Philadelphia 1962.

GARDEIL A., *La structure mystique de l'âme*, Gabalda, Paris 1929.

GOUHIER H., *Étienne Gilson. Trois essais: Bergson. La philosophie chrétienne. L'art*, Vrin, Paris 1993.

GROSSO M., *Alla ricerca della verità. La filosofia cristiana in É. Gilson e J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2006.

HENRY M.-A., *La querelle de la philosophie chrètienne- Historie et bilan d'un débat*, in "Recherches et débats" 10 (1955), pp. 35-68.

JOLIVET J., *Le thomisme et la critique de la connaissance*, Desclée, Paris 1933.

LA CRUZ C. DE, *La problématique de l'être et de Dieu selon Etienne Gilson*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1995.

LIVI A, "Étienne Gilson: il tomismo come filosofia cristiana", in Antonio Piolanti (ed.), *San Tommaso nella storia del pensiero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982.

ID., *Étienne Gilson: una vera filosofia per l'intelligenza della fede*, in R. DI CEGLIE, (ed.), *Verità della Rivelazione. I filosofi moderni della "*Fides et Ratio*"* Edizioni Ares, Milano 2003.

ID A., *É. Gilson: filosofia cristiana e idea del limite critico*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1970.

ID, *É. Gilson: il tomismo come filosofia cristiana*, in AA. VV., *San Tommaso nella storia del pensiero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano1982.

ID, *Étienne Gilson: El espiritu de la filosofia medieval*, Ediciones magistero Español, Madrid 1984.

MANCINI I., *Forma ed esistenza: studio sull'ontologia della pittura di E. Gilson*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 51 (1959), pp. 116- 144.

MANGIAGALLI M., *Gilson tra Roma e Lovanio*, in "Sapienza", 45 (1992), pp. 409-419.

MARABELLI C., *Medievali & Medievisti. Saggio su aspetti del medioevo teologico e della sua interpretazione*, Jaca Book, Milano 2000.

MARION J.L., *L'instauration de la rupture: Gilson à la lécture de Descartes*, in M. COURATIER (ed.) *Étienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, Vrin, Paris 1980, pp. 13-34.

MARITAIN J., *Sulla filosofia cristiana* (1932), trad. di L. Frattini, Vita e Pensiero 1978.

MOLINARO A., *Frammenti di una metafisica*, Edizioni romane di cultura, Roma 2000

MONDIN B., *La conoscenza dell'essere in Fabro e Gilson*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1997.
NÉDONCELLE M., *Esiste una filosofia cristiana?* (1956), trad. di F. Bianchi, Edizioni Paoline, Catania 1960.
NORTH J. D., *Time and the scholastic universe*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2003.
O' NEIL C.J. (ed.), *An Etienne Gilson tribute, presented by North American students with a response by Etienne Gilson*, Marquette University Press, Milwaukee 1959.
PAVAN C., *Existencia, razón y moral en Etienne Gilson*, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas 2000.
PROUVOST G., *Les relations entre philosophie et théologie chez E. Gilson et les thomistes contemporaines*, in "Revue thomiste", 94 (1994) 3, pp. 413-430.
ID., G., *La contribution gilsonienne à la question de l'ontothéologie*, in "Revue Thomiste", 93 (1993) 1, pp. 86-96.
QUILLET J., *L'Encyclique* Aeterni Patris *et le concept de philosophie chrétienne selon É. Gilson*, in "Études philosophiques", 4 (1993), pp. 517-531.
QUINN J.M., *The Thomism of Étienne Gilson. A critical Study*, Villanova University Press, Villanova 1971.
SHOOK L., *Étienne Gilson*, trad. di M. S. Rossi, Jaca Book, Milano 1991.
TOSO M., *Fede, ragione e civiltà: saggio sul pensiero di Etienne Gilson*, LAS, Roma 1986.
WEBER H.E., *Jalons pour poursuivre l'effort d'Etienne Gilson en noétique*, in "Revue thomiste", 94 (1994) 3, pp. 396-412.

2. Classici

AGOSTINO, *La città di Dio*, 3 voll.; *Ottantatré questioni diverse*; *La Trinità,* in *Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma 1978-1991; 1995; 1973, II ed., 1987.

ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi Libri, Milano 1993.
ID., *Fisica,* Mimesis, Milano 2008.
BERNARDO, *Liber de diligendo Deo*, in *Sancti Bernardi Opera*, 8 voll., Editiones Cistercenses, Roma 1957-1977.
KIERKEGAARD S., *Atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, (1849), Bompiani, Milano 2003.
TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, 35 voll., Salani, Firenze, 1949-1957.
ID., *La Somma contro i Gentili,* 3 voll., ESD, Bologna 2000-2001.

3. Riferimenti complementari

AAVV., *Umanesimo cristiano e umanesimi contemporanei*, Editrice Massimo, Milano 1983.
AAVV., *Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Études Augustiniennes, Paris 1978.
ALICI L., *Crisi dell'antropologia e infinito della persona*, in "Cattolicesimo e futuro del Paese", - VII Forum del Progetto culturale - Roma, 2-3, XII, 2005, pp. 3-4
BURDACH K., *Riforma-Rinascimento-Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola moderne* (1918), trad. di D. Cantimori, Sansoni, Firenze 1935.
CHENU M.-D., *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin,* J. Vrin, Paris 1950.
DE LIBERA A.-ZUM BRUNN E. (edd.), *Celui qui est. Interprétations jiuves et chrétiennes d'Exode 3*-14, Éditions du Cerf, Paris 1986.
FERRETTI G., *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, 2 voll., Edizioni Scientifiche Italiane Napoli 2002.
HOLTE R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne,* Études Augustiniennes, Paris 1962.
OWENS J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics",* Pontifical Institute of Medioeval Studies, Toronto, 1951.
PEREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL J.-J., *"Amor es nombre de persona". Estudio de la interpersonalidad en el amore en Santo Tomás de Aquino*, Mursia, Roma 2001.

PIEPER J., *Sull'amore* (1972), trad. di G. Poletti, Morcelliana, Brescia 1974.

RICOEUR P., *La memoria, la storia, l'oblio* (2000), trad. di D. Iannotta, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

RIGOBELLO A., *L'itinerario speculativo dell'umanesimo contemporaneo*, Liviana Editrice, Padova 1958.

RIMAUD J., *Thomisme et méthode*, G. Beauchesne, Paris 1925.

SAMEK LODOVICI G., *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002.